الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي.

جامعة السّانيا، وهران.



كلية العلوم الاجتماعية. **قسم الفلسفة.**

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الموسومة بـــ:

تأصيل التأويل

«قراءة في تصوّر التّاريخ في فينومينولوجيا هوسرل»

إعداد و تقديم: ***إشـــــــراف:***

مراد ڤواسمي. **أ.د بن مزيان بن شرقي.**

لجـــنة المنـــاقـشـــة:

أ.د **مولفي محمد** ــ *رئيـــسًا*. جـــــــامعة وهران.

أ.د **بن مزبان بن شرقي** ــ *مقررًا ومشرفًا*. جامعة وهران.

أ.د **محمد محسن الزارعي** ــ *مناقشًا*. جامعة ڤابس. تونس.

أ.د **غيوة فريدة** ــ *منـــــاقشةً*. جامـــــــعة قسنطينة.

د. **بوساحة عمر** ــ *منـــــــاقشًا*. جـــــــامعة الجزائر.

د. **عبد اللاوي عبد الله** ــ *منـــاقشًا*. جامــــعة وهران.

السّــنة الجـــامعـــية 2009 – 2010.

إهــــــــــــداء

إلى كل الأمكنة و الفضاءات التي وطأتُها و أنا أكتب هذا العمل.

إلى تجربة التشرّد و إلى كلّ لحظة قساوة و توتّر عشتها مع أفكاري.

إلى النّصوص التي كانت تقسو عليّ بجفائها.

إلى من وعدته و أخلفتُ وعده، إلى الجهد و الإرادة و الصبر و الأناة التي كنت أستمدّها من كلّ من ينتابه السّرور أو الحزن إذا ما تبادر إليه أنني أسلك هذه الدروب، إلى الدروب الوعرة نفسها و من رافقني و أنا أجوبها.

إلى من يرى بأنّه أهل لإهداء هذا العمل.

كــلــمة شــكــر

*أتقدّم بالشّكر الجزيل لمن يعطي دائما العطاء الوفير، إلى من تقبّل و احتضن البحث وصاحبه، إلى بحر العطاء الأستاذ الدكتور، المشرف و الصّديق، "**بن مزيان بن شرقي**" بكلّ امتنان و محبّة لأنّه تقبل كل شيء بمحبة.*

أشكر كلّ من مدّني بيد المساعدة.

أشكر أعضاء لجنة المناقشة على قبولهم مناقشة هذا العمل.

أشكر أيضا كلّ قائم على استمرارية الفعل الفلسفي، بصدق، في الجزائر.


مقدّمة

يحمل التّاريخ في معناه الحرفي إحالةً على الزّمان ودلالة له، أي من حيث إمكانية القول بأنّ تاريخ اليوم هو العاشر من أكتوبر...، مثلا، بحيث يضطرّ المتحدّث أن يحدّد اليوم والشّهر والسّنة، كما أنّه يحمل دلالة مجرى مختلف الأحداث التي تطرأ على حياة شخصٍ ما أومجتمعٍ ما أو شعب من الشعوب أو حتى أمة من الأمم، ولكن هذا ما يُصطلَح عليه بـــ: التّأريخ، الذي هو، من باب أَولى، موضوع شغل وانشغال المؤرّخ إذ يحمل الأحداث إلى بوتقة المقارنات المحدودة وتقريبِها من بعضها البعض وحتّى نقد جملة الرّوايات التي بلغته، مثلاً، عمّا حدث في القرن السّابق أو الأسبق منه، وبصورة عامّة فإنّه، من حيث هو مسيرةُ بحث، انهمامٌ وكدٌّ في تحصيل وجمعِ أكبر قدر من المعلومات عن هذا الحدث أوذاك، هذه الواقعة أو تلك، من دون وعيٍ بأنّ التّاريخ، في حقيقة الأمر، هو ما يكمن فيما وراء هذه الأحداث، يكمن في المعنى الذي تتأسس عليه وتتبنى.

التّاريخ بهذا المعنى مسيرة من الإجراءات التي ينبغي احترامها لأجل تحصيل معناه، فلا قيمة للتاريخُ ما لم يحصّل المعنى من ورائه، ولا طائل من تاريخ لا يبتغي خلاصَ من يحرّكونه، ولهذا فليس التّاريخ هو الحدث والواقعة بل ما يكمن فيما وراءهما، هو المعنى الذي يحملانه لصالح الإنسان والمهمّة المنوطة به والمطلوب منه تحقيقها، سواء تعلّق الأمر بحكايته وسرده أو بالتنقّل بحرية ما بين العصور أو في تناوله بما هو موضوع كلّي وشامل، إذ لا تهمّ هذه التّفاصيل كلّها ولكن ما يهم إدراكه هو نفسه، التّاريخ بما هو مُدرَك والتّاريخ بما هو موصوف والتّاريخ بما هو محدوس.

يقوم العمل الفينومينولوجي على وصف الظّاهرة في مستوى الوعي، فللوعي زمانه وتاريخه بحيث تتحقق الفينومينولوجيا بما هي حادثة في زمان الوعي وفي غير هذا الزّمان، فمن حيث هي في غير هذا الزّمان قد تجلّت في: علاقتها بفلسفة وسيكولوجيا برانتانو لتعرف توسّعها في دروس هوسرل، وتلكم هي جدلية الفينومينولوجيا الواقعة في التّاريخ وخارج التّاريخ، أو التّاريخ الفينومينولوجي الذي يسمح بوصفه من حيث هو معنى ماهوي متقوَّم ومتقوِّم، جدليةٌ كونها: جزء من التّاريخ الذي تريد وصفه، ولكن في الوقت نفسه كونها ما يصف هذا التّاريخ تحدث فيه.

إنّ الأساس في هذا المجال، فينومينولوجيًا، هو ضرورة إجراء الوصف الترانساندانتالي لظاهرة التّاريخ بعد أن يتمّ تعليقه ووضعه بين قوسين، بل وردّه إلى خصوصياته الماهوية، إذ توجد سمات تمكّن من استلهام التّطابق الموجود ما بين التّاريخ والفينومينولوجيا بما هي استخلاص معنى التّاريخ، وأصله في الوقت نفسه، والذّهاب إلى القول بأنّ "معنى" الفينومينولوجيا، بما هي انشغال بالتّاريخ ومتميّزة بخصائصه، هو فهمٌ يتخلّى عن فكرة مكان الأصل بما هو تاريخ نفسه.

تقوم الفينومينولوجيا بمواجهة الأصل الذي يتموضع في التّاريخ، أو بالأحرى، تتموضع الأصول في التّاريخ، من حيث هي عملية إفراز ما قد حدَثَ قبل زمان الأصول نفسها، وعليه يمكن الجمع بين النقائض من حيث إنّ

ما يحدث في الزّمان والتّاريخ يفرز ما هو لاتاريخي ولازماني، أي "يحدث في خارج الزّمان".

هذا هو الانشغال الهوسرلي بأحد أكبر الإشكاليات الفينومينولوجية، في تاريخ الفلسفة، التي تتأمّل، بعد طول انتظار، من تحضيرها وتهيأتها في مخبر الماهيات، لقراءة مصير أوروبا المعاصرة ومجابهة مآزق القَدَر المتأزّم الذي ورثته عن الحديثة منها، غير أنّ ما تمّ ميراثُه لم يكن جملة الأحداث والوقائع وإنّما جملة الإنجازات والآثار التي اعتبرت، في عمومها، أحكامًا مسبقة، تستعجل الحقيقة لتقع في شباك الزّيف والخطيئة والذنب المعرفي.

هكذا يشخّص هوسرل تاريخ أوروبا المعاصرة التي لم تعرف كيف تؤسّس معناها الأصلي بالعودة إلى الأصالة التّاريخية وهذا لأنّ ما كان ينقصها هو الحسّ التّاريخي الذي هو الوعي بالتّاريخية العلمية التي تتخذها "فكرة الفلسفة" مسارا لها في تجلّياتها، أي من أجل ابتغاء غاية هذه الفكرة بما هي مطابقة للعقل اللاّنهائي وتحقيقًا للمعنى البداهي الذي يؤدّي حقيقة الوعي بالتّاريخ قبل التّاريخ نفسه، ذلك أن ما وقعت فيه أوروبا الحديثة هو إهمال مساءلة هذه العلاقة نفسها، وراحت تغرق الوعي الزائف الذي يهتم بالمنجزات المتأخّرة على سبيل التغافل عن أسئلة البدء لا من ناحية الماضي فقط وإنّما من جميع النواحي، فليس البدء مما يرتبط بزمان وإنما البدء من جانب الإنجاز، كما يرى هوسرل.

إنّ تناول التّاريخ شأن من شؤون تدبير المسألة الذّاتية المرتبطة بتدبير الأجواء المتعالية التي يُشتَقّ منها معناه، ذلك أنّ سير وتفكير هذا التّاريخ يتلمّس الذّاتية في جوهرها أو بالأحرى يفرض على الذّات أن تقرأ ذاتها في الطيّة (Plis) والانثناءة حيث يتمّ الانعكاس عليها في صورة مرآوية تقرأ نفسها، بقصد استدراك الأصول الضّائعة بتنشيط المباحث الميتافيزيقية، بالدّرجة الأولى، فالتّاريخية غير ممكنة إلاّ باستعادة وضع التّاريخ الفلسفي وتقوّمه ذاتيا، على نحو يتطابق والبنية الغائية التي تتوافق مع مجرى تكوّن المعنى الترانساندانتالي، من خلال إعادة الثّقة الضائعة في الوعي الحديث عبر استحداث مهام العقل النّظري معرفيّا واستلهام معنى التّاريخية منه.

لا ينبغي الزّعم بأنّ هذا العمل يقدّم الشيء الكثير، فأكيد أنّ السابقين قد قالوا مثله أو أكثر أو أقل، غير أنّ الأهم، من ذلك، كامن في أنّه يحقق نوعًا من القراءة التي تهدف إلى الاطّلاع والإلمام بصورة الوعي الأوروبي وحركة الفلسفة في مرحلة معيّنة من الزّمان، على أساس أنها تعود إلى تاريخ الفلسفة في غالبيته بالنقد والبناء تارة، وتارة أخرى بالهدم والتّحطيم واللّوم، وفي هذا أكبر فائدة إذ يمكن التعلّم بأنه من خارج الوعي التّاريخي والوعي الفلسفي لا يمكن أبدا أن تستمرّ حياة حضارة بأكملها، ولهذا فإنّ مجرّد التّعرّف على أفكار هوسرل في صورتها البسيطة وبالجهد المتواضع، رغم صعوبة النصوص وعسر الإلمام بها، يُعتَبر ثروة معرفية ومنهجية تساعد، على الأقل مستقبلا، في محاولة إتقان هذا المنهج وممارسته على نصوص أخرى إن أمكن ذلك وكان الحظّ مواتيا.

لابدّ من تبيان مسوّغات البحث في صياغة عنوان الموضوع، "تأصيل التأويل"، التي لم تتمّ إلا بعد الاطّلاع على جملة من الأفكار الهوسرلية والإحاطة بها، وبعد التّركيز على جملة المفاهيم التي تقوم عليها الفلسفة الهوسرلية: أي "الأصل" في جانب و"التأويل" في جانب آخر واللذان يبدو بأنّهما متعارضان، منذ الرؤية الأولى لفلسفة هوسرل، فلمَ هذا وذالك بالتّحديد ؟

يعود تبنّي مفهوم "**الأصل**" دون غيره من المفاهيم إلى أنّه من بين المفاهيم البارزة في الفلسفة بعامّة والفلسفة الألمانية* بخاصة وبأكثر تحديد الفينومينولوجيا نفسها، دون غيرها، بما هي فلسفة الأصل بامتياز، هذا المفهوم المرتبط بإنجازات الوعي في إجراء العودة، إلى الشّيء نفسه، إلى عالم الحياة الذي هو أصل كل منتوج علمي سواء كان منطقيا، رياضيا، هندسيا أو تاريخيا وفلسفيا أو غير ذلك من أجل التخلّص ممّا دَرَجَت عليه الحضارة المعاصرة، العقل الكسول، من عجلةٍ معرفية في تبنّي الأحكام المسبقة التي ما إن تلبثُ تحصّل الحقيقة إلاّ ويضيع منها كلّ حقّ ويتلاشى كلّ جوهر وتتلطّخ كلّ ماهية لها بالعوارض والشوائب، فـ"الأصل" في هذا المقام، وإن كان مفهوما ميتافيزيقيا بامتياز إلا أنه يدلّ على الحقيقة الفلسفية في عمقها وصفائها ونقائها، وما طلب الفيلسوف عن ذلك ببعيد.

بينما يتعلّق "**التّأويل**" في أعمق معانيه، وهو ما يمكن إفادته من الفينومينولوجيا أيضا، لا تلك الأولوية والصّراع القائمان على الاختلاف

والفوضى الأنطولوجيَّين مثلما هو حاضر في فلسفة نيتشه مثلا أو هيدغر وإنّما "**التأويل**"، هو الوجه الآخر لعملية **التأصيل**، إنّه العيان الأوّل من حيث هو المطلب الفينومينولوجي بما هو مطلق، الأنا المحض مثلا، أو المعنى الأوّل الذي يأخذه الطّب مثلا عبر التّاريخ أيضا، وهو ما يؤكّد عليه هوسرل في "أصل الهندسة"، وعليه قد يحمل هذا الوسم **[تأصيل التأويل]**، بالنّسبة لمن يدرك المعنى الفينومينولوجي له، نوعين من التّكرار، فالأصل هو العيان الأوّل في موطنه، أو حتّى التّطابق والمماثلة فـ التأ**[صـ]**يل هو التأ**[و]**يل وما الفارق بينهما سوى فارق "**الصاد**" و"**الواو**" المتوسّطتين لدى كتابتهما حرفيًا*، بحيث تذوب معهما كلّ الفروقات، ليصبح المعنى إحالةً على: التأيّل، والتأيّل من أحد مشتقات الأوّل الذي يعني صيرورة الشّيء أوّلاً وقبل كلّ شيء، أي الشّيء بما هو قبلي (A priori)، وهو ما تبحث عنه الفينومينولوجيا في أصالتها، والشّيء من حيث له أولوية وهو أساس فلسفة التّأويل، وبهذا فإن الرّجاء كله في أن يكون هذا الاختيار موفّقا.

أمّا عن السؤال: لماذا التاريخ وفلسفته ؟ ولمَ هوسرل دون غير ؟ فلأنه اهتمام بدأ مع بدايات التّكوين الفلسفي إلى درجة أنّه أصبح يأخذ صفة الانشغال قصد الاشتغال نظرًا لما يحمله من متعة البحث، إضافة إلى أنّها عملية حصر للموضوع قصد احتواء كلّ حيثياته، أكانت ذاتية أو غائية، علمًا أن الاهتمام بطبيعة هذا الاهتمام لا تعني أبدا التّوجّه إلى ما هو سياسي واجتماعي، وهو ما قد تأخذه أحيانا "فلسفة التّاريخ" من معان، كما هو سائد لدى الكثير ممّن

---

* تجدر الإشارة في هذا المقام إلى مساهمات كلّ من جينيالوجيا نيتشه واستذكار هيدغر على وجه الخصوص في تكريس هذا التقليد المتمثّل في بحث الأصول.

يفهمونه من "التّاريخ"، وإنّما أكبر الاهتمامات كامن في الاشتغال على أسئلة المعنى لدى الإنسان، الإنسانية والحضارة، وباختصار، "الفلسفة" لما هي تشمل هذا وذاك من المفاهيم زيادة على أهمية تيمة تكوين الوعي المحتواة في تاريخ الأنا وتاريخ العالم من حيث هو متقوَّم في الأنا الخالص، أي التّاريخ كتجربة معيش ينبغي التفلسف فيها.

يعود اختيار الفينومينولوجيا لكونها فلسفة الحياة بامتياز، حياة العقل والوعي المعيش، وفي المقابل، فإنّ الاهتمام بهوسرل، الفيلسوف "الألماني"، صاحب الطّروحات والتناولات العسيرة التي ليس لقارئها أن يحصّل معانيها ويدرك مبتغياتها وينال مطالبه منها بيسر ولِين، فإنّه من باب أن القراءات العربية شحيحة من جانبه تبخل عليه بالتّناول، إذ تكاد تُعدّ مقارنة مع فلاسفة آخرين وفلسفات أخرى، وهذا من أحد أسباب اختيار هذا الموضوع، أي إثراء المكتبة العربية بهذا النّوع من الدراسة المهتمّة بأسئلة الأصل، التّأويل والتّاريخ.

ما هو دور سؤال الأصل في تأسيس رؤية تاريخية للأنا ؟ وكيف تتحوّل فلسفة الكوجيتو، فلسفة العودة الجذرية للأنا الخالص المؤسِّس لكل وجود، إلى فلسفة جديرة بتسمية فلسفة للتّاريخ ؟

من خلال الإجابة عن فكرة محورية متضمّنة في هذه الإشكالية متعلّقة بأنّه إذا كانت الذّاتية هي التي تتقوّم التّاريخ بما أنّها تعيه وتمارس مختلف

* هذا، بطبيعة الحال، حينما يتمّ التفكير في مستوى اللغة العربية.

الإجراءات العقلية لتحصيل معناه، وكانت، في الوقت نفسه، موجودة فيه، التّاريخ، فكيف يمكن لمن يَتَقَوَّمَ أن يكون متَقَوِّمًا ؟ هذا هو الإحراج الفينومينولوجي الذي تطرحه فلسفة هوسرل، وهنا يكون المطلوب تحديدًا الإجابة عن هذه الإشكالية، من خلال قراءة تحليلية تأويلية، تعتمد على محاولة فهم النصّ وتوظيفه لصالح الإشكالية العامّة للموضوع وهذا بعدما تمّ القيام بتقسيم المهمّة إلى شقّين أساسيين: الشّق الفينومينولوجي المتعلّق بأسئلة تقوّم المعنى نفسه، والشّق الغائي المتعلّق بأسئلة الثقافة ومجاوزة الأزمة وبحث المعنى في الإنسانية، وهو ما يمكن أن يدّعيه هذا العمل من طموح الجمع بين سؤال المعنى والتاريخ ليحصل في الأخير عن وحدة "المعنى في التّاريخ" أو التّاريخ بوصفه مسيرة البحث عن المعنى المتقوَّم في الذّات، وهذا من دون البحث عن نهاية أو غلق أفق البحث من خلال الوعي التّام بأنّ مسيرة الفينومينولوجيا تتمثل في الاستمرارية أكثر منها في اتّباع سياسة النّهايات التّناهيات وهو ما يمثّله مفهوم الأفق المنعطِف للفينومينولوجيا نفسها التي تعلن عن ذاتها في صورة الحركة التّأويلية مع فلاسفة المنعَطَف.

تبحث هذه الإشكالية عن جوابٍ قد يكون لاختبار النصوص الهوسرلية شفاء لها فيها وارتواء لعطشها بها، بحيث تكتشف وحدة الفكر الهوسرلي إلى غاية نقطة بعينها، لو تمّ التّحديد الجيّد للدّور الوسيط بين الوعي والتّاريخ، المحدَّدِ بالأفكار في معناها الكانطي، المفهومة بما هي مهام لانهائية، تتضمن تقدمًا بلانهاية وبالتّالي تاريخا، ولكن لو كان زمان الإنسان هو التطوّر الذي تطالب به فكرة لانهائية، كما هو الحال عند كانط مثلاً، في "فكرة التّاريخ الكوني من منظور كوسموبوليتي" وفي باقي الأعمال في فلسفة التّاريخ، فإنّ

هذا التّجاوز يطرح لفلسفة، الأنا نحو فلسفة الإنسانية التّاريخية، عددا من الأسئلة الجذرية المتعلّقة بكلّ الفلسفات السقراطية، الديكارتية، الكانطية، كل فلسفات الكوجيتو بالمعنى الواسع.

ولأجل الإجابة عن الإشكالية المطروحة تمّ تصميم مخطّط عمل يحتوي على مدخل وأربعة فصول وخاتمة، بحيث يحتوي كلّ فصل مبحثين اثنين، إذ تمّ تحصيل ما يلي:

المدخل النظري، يهدف إلى إعطاء صبغة خاصّة للعمل، بحيث يحاول أن يضع القارئ في الجوّ العام الذي يسعى إلى الخوض فيه، ذلك أنه جسٌّ لنبض قيمة التّاريخ في التصوّر المعتاد عليه، والبحث في مداها، لأجل التمكّن من صنع الأرضية الأوّلية التي ينبغي، من خلالها، ولوج مباحث العمل، من دون مفاجأة القارئ وإثارة استغرابه، إذ يتناول أساسًا رؤية عامة حول التصوّر الفينومينولوجي للرؤية الطبيعية التي أسّست فلسفة رؤية العالم والفلسفة التّاريخانية التي تنبذها الفينومينولوجيا، مع تناول نموذجين لهذه الرّؤية هما الفيلسوفان هيغل وديلثاي، وعلى العموم فإنّ هذا المدخل هو دراسة استطلاعية لمقالة اللّوغوس التي أطلق عليها هوسرل تسمية "الفلسفة بما هي علم صارم".

الفصل الأوّل، وهو الموسوم بـــ: **الفينومينولوجيا وتأسيس المعنى**، ويستهدف بحث إشكاليّة المعنى من حيث هي إنجاز فينومينولوجي إذ إنّ هدفها العام تحصيل رؤية شاملة وملمّة بفينومينولوجيا المعرفة التي تؤسّس المعنى بناءً على كونها فلسفة للماهية، وهو عموما محاولة لقراءة أعمال هوسرل

الأولى من "مفهوم العدد" إلى "فلسفة الحساب" وخصوصا مجموعة الــ"أبحاث منطقية"، وينقسم إلى مبحثين، *الأوّل* منهما موسوم بـــ : *فينومينولوجيا المعنى والمعنى الفينومينولوجي*، ويتطرّق إلى التّجليات الأولى لفلسفة المعنى وأساساته، والتي هي في الوقت نفسه مراحل تطوّر الفينومينولوجيا ومعابرها المتمثّلة في المرحلة الرياضية والمرحلة المنطقية، أي المراحل الأوّلية قبل أن يصف هوسرل، نفسه، فلسفته بأنّها فينومينولوجيا الحيّاد، وضرورة العبور بأهمّ الأسماء، عمومًا، الفلسفية والمنطقية التي أحاطت بهوسرل، ومن ثمة جاءت مهمة محاولة بلورة مفهوم للفينومينولوجيا وأهم دلالاتها وعلاقتها بالبحث عن المعنى الذي كان واقعا تحت تأثير الرؤى الرياضية والمنطقية، والتي تعهّدَت بالاشتغال عليه، من خلال نقد الرؤى الطبيعية لسيكولوجيا برانتانو وتلامذته، وذلك لأجل غايةٍ نهائيةٍ هي الوصول إلى أنّ الوعي بما هو قصدي فإنّه منبع كلّ تقوّم للمعنى وعطاء له، وعلى ذلك جاء هذا المبحث ذو مهمّة تدشين الفلسفة الأولى بما هي بحث في الماهية التي توصف بأنّها بحث في المعنى، وذلك من خلال التطرّق إلى أبجديات الفينومينولوجا الهوسرلية.

بينما في *المبحث الثّاني* الموسوم بـــ: *فينومينولوجيا ما قبل الّتكوين*، فقد تمّ التّركيز على الآليات الأساسية التي تسدّد عطاء المعنى الفينومينولوجي والمتمثّلة بالدّرجة الأولى في الحدس وفي علاقته بالدّلالة الفارغة ومدى مجاوزة الأبحاث الهوسرلية للإنجازات البرانتانية في الدّلالة الفينومينولوجية التي لم تعد قائمة على النّفسي تحوّلا نحو دراسة البنى الأساسية التي يقوم عليها عطاء المعنى، ذلك أنّ أفعال الحدس وحدها هي أفعال الأصالة الإدراكية التي تمسك بكبد الحقيقة في طليعة النهار، أي تقبض بالماهية في نورانيتها، من

خلال ضرورة تحقيق تغيير الموقف أو الانقلاب من الموقف الطبيعي إلى الموقف النّظري، الفينومينولوجي، إذ لابدّ من تحصيل معنى مختلف للموضوعية عن المعنى السّائد، أي معنى لاطبيعي لها، يتوافق مع تغيير الموقف، وضرورة محاورة تصنيفات كانط للحدس القاصرة، فالمسألة مرتبطة بتطويع مفهوم الحدس واختراق مساحات أخرى له هي التي يقوم فيها المعنى بصورة أكثر امتلاء وأكثر أنطولوجية، المعنى الأصلي، وبالتّالي، تكون إمكانية تأسيس العلم في صورة أكثر دقّة وأكثر صرامة، ولهذا فقد كان من الضرورة العودة إلى مسألة البداهة التي يُعتَبَر ضروريٌ تحصيلها لأجل معرفة الأصيل من الزّائف والمعنى الأصلي، من التّقني، الذي يتمّ العثور عليه في الحدس المقولي بما هو تحصيل للحقيقة من دون بقايا تحصيلا خاليا من التسرّعات الاستنباطية لمختلف الأحكام التي يتأسّس عليها العلم الحديث، لأجل الوصول إلى بداهة قطعية علمية ذات نقاء وصفاء، وعلى العموم هذا ما يمكن الاتفاق حوله بتسمية فينومينولوجيا ما قبل التكوين، أو فينومينولوجيا تكوين المعنى، بما أنّ المعنى الحقيقي للتكوين بالمعنى التّاريخي لم يتوفّر بعد في فلسفة هوسرل.

أمّا **الفصل الثّاني** والموسوم بـــ: **التّكوين والتّاريخ الإيغولوجي**، فهو أساسًا قراءة لـــ "تأمّلات ديكارتية"، فإنّه يهدف إلى البحث عن افتراض مفاده وجود نوع من التّكوين التّاريخي في الحياة الإيغولوجية، بشقيّها: الأنوي والبينذاتي، مثلما وسّعها هوسرل، في مقابل الإيغولوجيا الدّيكارتية، بحيث تمّ توزيع هذه المهمّة على مبحثين أيضا، يختصّ *الأوّل* بالتّاريخ الأنوي بمختلف

حيثياته، أمّا *الثّاني* فهو مختصّ ببحث هذا التّاريخ وإمكاناته على مستوى البينذاتية.

بأكثر تفصيل فقد تمّت تسمية *المبحث الأول* بـــ: *التكوين الإيغولوجي*، وهو الذي يبحث في أسئلة التّاريخ الذّاتي، من حيث إنّ السيكولوجيا الفينومينولوجية تنطلق من تصوّرات غير التصوّرات الكلاسيكية، الدّيكارتية وغيرها، ومفاد ذلك أنّ هناك حياة كاملة ذات صيرورة وتحوّلات وإمكانات في تحصيل القبلي تقوم كلّها على تقوّم الأنا المحض أوالمطلق، ولكن حتى يتمّ التوصّل إلى هذا الأخير لابدّ من خوض مسيرة هذه الحياة، وهو ما يُتّفَقُ عليه بالتّكوين الأنوي، ولأجل ذلك كان لزاما تحديد الفارق في المعنى ما بين مقصود الوعي عند ديكارت ومقصده عند هوسرل لأنّ كلّ شيء يتحدّد بناءً عليه، فالوعي بالمعنى الثاني يتضمّن مناطق وجبهات ومشاهد وساحات هي التي يمكن وصف التكوين التاريخي من خلالها، ولكن شرط الاتفاق أنّ هذا التاريخ هو تاريخ الأنا وتحصيله على ما هو أكثر محايَثَةٍ فأكثر، لأجل بلوغ الأصل ومعانيه، من خلال تلك الإجراءات والتّرسّبات، فالوعي يحمل التّاريخ قبل أن يحمله التّاريخ، وعموما فإنّ هذه المسيرة التي يتمّ خوضها في هذا المبحث تهدف إلى الكشف عن فكرة ما إذا كان الوعي يتقوّم التّاريخ فعلا أم لا.

بينما يتناول، *المبحث الثّاني، التكوين البينذاتي*، وهو محاولة فهم ما يجري التفلسف حوله في التأمّلين الرّابع ولاسيما الخامس من "تأمّلات

ديكارتية"، إلى جانب مصنّف "عن البينذاتية" بجزئيه الأوّل والثاني، إذ إنّ الهدف من قراءة هذه الأعمال كامن في الكشف عن الأرضية الحقيقية لإمكانية تاريخٍ مؤسّس على علاقة الأنا بالآخر، بحيث يغادر هوسرل في هذا المجال أرضية النّزعة الأنوية، على أساس، خيط ناظم، يتمثّل في تطوير الرّد، من رد ذاتي إلى بينذاتي، عبر دروب ثلاثة أوّلها التّطابق في الدّرب الديكارتي بحيث تبتدأ هذه العلاقة من خلال إدراك الجسد بتصوّرَيهِ من حيث هو جسم فيزيائي وجسد حي، والرّد البينذاتي في الدّرب السيكولوجي زيادةً على عالم الروّح المشترك في درب عالم الحياة حيث يعتبر هو العالم الممتاز بإمكانية وتحقّق البينذاتية بما هي نوع من التأمّل في التّاريخ الجمعي، بحيث يتحقّق اعتبار التّبادل القصدي ما بين الأنوات المختلفة التي يتمّ فيها تقوّم الآخر بما هو آخر في الأنا، فإنّه لا يمكن الحديث عن الجمع إلاّ بناءً على عمليّةٍ تبادليّةٍ بين الأنا والآخر، يكون فيها الآخر آخرا بالنّسبة للأنا والعكس بالعكس.

أمّا فيما يتعلّق بـــ **الفصل الثالث** فهو موسوم بـــ: **سؤال الزّمان ومنهج الارتداد التّاريخي**، من حيث هو يهتمّ بطرح أسئلة الطّابع العام لزمان الوعي ومن ثمّة يتّجه نحو طرح أسئلة الارتداد وهل يمكن اعتبار الفينومينولوجيا، بوصفها منهجًا في الارتداد، نوعًا من الكرونولوجيا التّاريخية ؟ في الواقع إنّها ليست كذلك بالمعنى الدّقيق لأنّها تمارس مهمّة أركيولوجية، مهمّة التنقيب والحفر لإيجاد لحظات البدء والبداية المطلقة عن الأصل، وبالتالي يمكن اعتبارها نوعا من الحسّ التاريخي والوعي به، لا على سبيل القراءة الكرونولوجية وإنّما بناء على اتّباع خيط الانتظام الذي يوجّه البحث بغضّ النظر عن البعد الزّماني الطبيعي وهذا هو الدّافع الذي يؤدّي في *المبحث الأوّل*

من هذا الفصل، الموسوم بـــ *ردّ الزمان والزمان الفينومينولوجي* إلى ممارسة الرّد على الزّمان الطبيعي، فالبحث التّاريخي، الفينومينولوجي، ليس جديرًا به أن يخضَعَ للتصوّر السيكولوجي لأنّه تحت ضربات الرّد واقع وللصّمود في وجه التقوّم ما له من دافع، الأمر الذي يؤدّي إلى أولوية الزّمان الفينومينولوجي على الزّمان الكوسمولوجي بحيث إنّ الأوّل يتقوّم الثاني ويمنحه المعنى، أساسًا، بما هو أساس له، وبالتّالي يكون الوعي بالزّمان وعيا بالذّات التّاريخية التي تتقوّم زمانها، ولأجل تشكيل رؤية دقيقة في هذا المبحث تمّ اللّجوء إلى عقد مقارنات بين الزّمان الفينومينولوجي كما هو لدى هوسرل مع مفكّري الزّمان على غرار القدّيس أوغسطين الذي يُعتَبَر تأسيسه لهذا المفهوم سابقا لهوسرل رغم وجود بعض الاختلافات فيما بينهما، إلى جانب مفهوم الدّيمومة عند برغسون، غير أنّ الأهم في هذا المجال هو تركيز هوسرل على الحاضر بما هو النقطة المفصلية التي تمكّن من فهم الذّات وفهم زمانها الذي يتأسّس في الحاضر الحي أو الرّاهن الفاسد، سبب الأزمة، الذي لابدّ من أن يتأسّس ويُتقوّم حتى يمكنه أن يتّصل بالماضي في صورة الإمساك وبالمستقبل في صورة الإطلاق. هذا المبحث عموما نوع من القراءة الاستكشافية لـــ"دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزّمان".

أمّا *المبحث الثاني*، من هذا الفصل فقد أُطلقَت عليه تسمية *الارتداد التّاريخي والعودة إلى الإغريق.* وهو عبارة عن إطلالة على "الفلسفة الأولى" و"أزمة العلوم الأوروبية"، إذ يبحث عن مدى مصداقية المبحث السّابق بحيث لا يحتاج البدء الفينومينولوجي إلى الزّمان في تسلسله وإنّما إليه بما هو لحظة مطلقة لأجل أن يكون البدء مطلقا ويتحقّق الارتداد على سبيل الرؤية التي

تتصوّر بأنّ الفينومينولوجيا من دون الإغريق غير ممكنة التحقّق لا من باب العودة إلى الماضي المنفصل عن الحاضر وإنّما من باب أنّ هذه العودة هي نفسها عودة إلى حاضر لابدّ من استدعائه، بعدما كان في غياهب المنسيّ نظرا لانعدام مبرّرات استدعائه إلى الحضور، وهذا لأنّ اليونان هم من يتمثّل فيهم الخلاص لأنّهم قد عرفوا الموقف النّظري من حيث فهموا الحياة ومعناها وربطوا الوعي بالحياة إذ لم تكن لديهم تلك الهوة السّحيقة التي عاشها عصر الأزمة ووضعها بيديه، سواء تعلّق الأمر بالجانب الإيتيقي أو بالنّظري فكل الأمر مرتبط بتأسيس العقل وبناء كلّ شيء عليه ومن هنا تكون إمكانية البدء في التّاريخ بما أنّها تفهم لحظة الانطلاق في اليونان الذين كانت لديهم رؤية نحو اللاّنهائي، نحو تقديس العقل والمهمة التي تتمتّع بها الفلسفة من حيث هي أجدر بتحقيق الطّموح اللاّنهائي ومن ثمّة الميول إلى استمرارية تاريخية من عصر اليونان إلى عصر الحداثة بوصفها الوريث الشّرعي المُطالَب بتحصيل الوعي ومن ثمة العودة إلى اليونان، العودة إلى الفلسفة بامتياز.

أمّا عن **الفصل الرابع**، والذي تمّت عنونته بـــ **مباحث الأزمة والمعنى الفينومينولوجي للتّاريخ**، فهو واضح من وسمه بأنّه نوع من مباشرة العمل على أرضية التّاريخ من خلال "أزمة العلوم الأوروبية" وملاحقها بضميماتها مدعّمة بـــ "الفلسفة الأولى" أيضا،، ولكن التّاريخ الذي يُفهَم بما هو تلك الشمولية التي تحوي كلّ منجزات الإنسانية الغربية من النّاحية العلمية والفلسفية والإنسانية، إنّه ذلك الكّل الذي تتحقّق فيه الحياة بكلّ جوانبها، وبما أنّ هذه الجوانب تعيش الأزمة فإنّ التّاريخ نفسه في أزمة.

هذه هي تيمة *المبحث الأوّل* من هذا الفصل وحملت عنوان: *فينومينولوجيا الأزمة وغياب الحس التّاريخي*، أي أنّ غياب الوعي بالمهمّة التّاريخية في مختلف أنحاء العلم سواء في النّظري منه أو العملي بالنّظر إلى أن هذا الوعي التّاريخي هو نوع من الإجراء الإنجاز الذّاتي الذي يمارسه الوعي في مختلف أرجاء العلم، فثمّة تكمن الأزمة نفسها، أي أنها لا تطال الإنجازات العلمية ولا صفة العلمية لعلوم العصر الحديث وإنّما تطال تغييب البحث عن الأصول التي هي أحد مقامات المهمّة التّاريخية وقد تمّ تناول هذا الدّرس على مستوى علم الهندسة والطبيعة والاقتصاد والاجتماع والتّاريخ، الأمر الذي يعني بأن العصر الحديث، بالنّسبة لهوسرل، قد أصبح عصر ظلمات حالكة لا تعرف النورّ بينما ينبغي على العقل استلام مهمة التّنوير، التي تتجلّى في البحث عن جملة من المفاهيم وتأسيسها فينومينولوجيًا، وهي وظيفة *المبحث الثاني*، إذ إنّه ملزَم بالبحث عن المعنى وهو الموسوم بـــ *المعنى الفينومينولوجي للتّاريخ*، من حيث يرى هوسرل بأنّ الوعي بالفلسفة، بما هي مهمّة لانهائية وكيان عقلي قائم بذاته، يحتوي مجمل العلوم الأخرى ويحملها على تحصيل الوعي بأنّها لابدّ إلى الفلسفة عائدة بما هي أمّها، وذلكم هو ما يهدف إليه هذا المبحث، فالمعنى الذي ينبغي على هذا العصر تحصيله هو المعنى اللاّنهائي بالمهمّة اللاّنهائية للفلسفة والتي على مَجمَعِ الفلاسفة والعلماء أن يعملوا على إحيائها، لأجل مواجهة أخطار الحرب العالمية وما فرضته من تدمير كانت نتيجة للفهم التّقني للعلم، ونسياناً للقيم المطلقة وبحثًا عن المصالح من وراء العلم التّقني السّائد، وهذا ما يعني بأنّ المسؤولية كلّها في يد العلماء والفلاسفة، بحيث لا يمكن أن يتحقّق المعنى الفينومينولوجي للتّاريخ إلاّ إذا فُهِمَ هذا المعنى نفسه بصورة ترانساندانتالية مؤسَّسَة من قبل الذّات في لقائها مع العالم، من خلال ضرورة العودة إلى تاريخ الفلسفة لأجل البحث عن حلولٍ

أفضل، وثمّة يمكن الكشف عن الغاية من التّاريخ التي هي غاية لا نهائية، فيها يكمن الهدف الأسمى الذي هو الوعي بأنّ أوروبا الرّوحية، لا الجغرافية، تحقيق للعقل، فالأزمة أزمة علومٍ والحل في يد الفلسفة الترانساندانتالية التي عليها أن تجمع أبناءها الذين تفرّقوا، أمّا الخاتمة فقد تناولت استخلاص النتائج العامة إلى جانب محاولة فتح آفاق الفينومينولوجيا بُعدٍ جدّ مهمّ هو بعد اللغة ومن ثمّة تتّجه نحو منعطفها، على الأقل بنوع من الإشارة إليه.

لأجل إنجاز هذا العمل تطلّب الأمر الاعتماد على جملة من الدّراسات والبحوث، سواء باللّغة العربية أو الفرنسية، منها تلك المرتبطة مباشرة بالإشكالية ومنها غير المرتبطة بصورة مباشرة، إلاّ أن من أهمّها العمل الشّهير للمفكّر الفرنسي جاك دريدا، الذي تكوّن في بداياته على يد الفينومينولوجيا، والمقصود هنا أطروحته الموسومة بـــ "مشكل التّكوين في فلسفة هوسرل" إذ يقوم صاحبه بجرد ونقد المسيرة الهوسرلية بدءً من "مفهوم العدد" إلى غاية "التّجربة والحكم" بحثا عن سؤال التّكوين الذي يرى بأنّه المفهوم الرّئيس الذي يوجّه مجمل أعمال هوسرل مرورًا بـــ "الأبحاث المنطقية" و"التّأملات الدّيكارتية" حتى "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية"، إلى جانب "مقدّمة لأصل الهندسة" التي تتناول الرؤية التّاريخية في المعنى العام للعلوم ومن ثمّة تخصص للتّاريخ مجالا ذو نطاق أرحب، كما يجدر بالذّكر المقال المتفرّد، للمفكّر الفرنسي بول ريكور، الموسوم بـــ "هوسرل ومعنى التّاريخ" وهو المقال الذي يقدّم رؤية واضحة المعالم لإشكالية هذا الموضوع وعلى ضوئه كان سير البحث، ومن جانب آخر هناك عمل، مميّز، يتناول إشكالية التّاريخ من بعد أن يتطرّق لسؤال الرياضيات بناء

على أنّ التصوّر الرياضي للعالم هو الذي عمد هوسرل إلى ممارسته في التاريخ، إنّه عمل "من الرّياضة إلى التاريخ" للباحثة الفرنسية فرانسواز داستور.

أمّا من جانب الحضور الفينومينولوجي في الكتابة العربية يمكن العثور على عمل الباحث التّونسي فتحي إنــقزّو خصوصا في مؤلّف "هوسرل واستئناف الميتافيزيقا" بحيث يرى بأنّ الاستئناف الفينومينولوجي للميتافيزيقا كان من ناحية الاستمرارية التّاريخية، وفيه خصّص فصلا عنونَهُ بـــ "البدء والتّاريخ"، فالميتافيزيقا لديه مقرونة بالتّاريخ الذي لابدّ، من خلاله، من تأسيس رؤية للنّهضة الحديثة التي يعلنها هوسرل، أمّا عن مجال البحث في فلسفة هوسرل في الجزائر فإنّ كلّ ما أمكن الحصول عليه من أعمال هو العمل الذي أنجزته الباحثة الجزائرية نادية بونفقة الموسوم بـــ "فلسفة إدموند هسرل" (نظرية الرد الفينومينولوجي)، عن ديوان المطبوعات الجامعية، وهو مخصّص للجانب المنهجي في الفينومينولوجيا الهوسرلية من دون أن يتناول الرؤية التّاريخية أو الغائية على حدٍّ سواء.

غير أنّ عملية البحث في مجال الفينومينولوجيا وخصوصا الهوسرلية منها لم يكن بالأمر الهيّن، ذلك أنّها فلسفةٌ غاية في التّجريد والتّركيز لا يكاد صاحبها يترك تفصيلة حتّى يتّجه إلى ما هو أكثر تفصيلا منها، زيادة على عقليته الرّياضية سواء في الكتابة وفي التّفكير وحتى في تصميم أعماله، نظرًا لتكوينه الأوّل، إلى جانب الجهاز المفاهيمي الذي تتكوّن منه هذه

الفينومينولوجيا الأمر الذي أدّى إلى نوع من الحيرة في تبنّي هذه التّرجمة أو تلك لهذا المفهوم أو ذاك، ومختلف المنعطفات التي تعرّض لها تأسيس هذه الفلسفة، وعموما إنّها من بين الفلسفات الأكثر صعوبة رغم الفائدة والمَقْدِرَةِ التي يمكن تحصيلهما من التّعامل مع نصوصها، وعلى العموم فهي فلسفة صعبة تتطلّب تمرّسا ومرانا لا يمكن تحصيلهما في بضع سنوات، كما أنّ عامل اللّغة التي يتمّ التّعامل بها (العربية والفرنسية) في قراءة النّصوص يلعب دوره، أي أنّ النصوص التي تمّت قراءتها كلّها نصوص مترجمة إمّا إلى الفرنسية أو إلى العربية، علمًا أنّ هذه الأخيرة تطرح إشكالات عويصة في الفهم كما تُقدِّمُ ترجمات غير مُتّفَقٍ عليها على خلاف التّرجمات الفرنسية التي تستخدم تقريبا مفاهيم موحّدة أو على الأقل لا وجود لفارق كبير في تحصيل معناها.

هذه الصّعوبات وأخرى من بينها تعذّر الحصول على كلّ النّصوص الهوسرلية ذلك أنّها مهمّة تتطلّب تخصيص فترة بحث مغلقة لم تُتَح فرصتها، وعلى العموم فإنّ جملة المصاعب وحتى العوائق في البحث لا تنفذ إلاّ بمواجهة الإرادة لها.

مـــدخــــل نـــظــــــــري

"قد تدخل مختلف الرؤى العامة للعالم في خلاف وجدال، وحده العلم فهو وحده الذي يستطيع أن يقرّر ويحسم، إذ يحمل قراراه الحاسم طابع الأبديّة"

Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse

أ. الفلسفة الكلية والموقف الطبيعي.

يبدو بأنّ الأعمال الأولى لهوسرل (Husserl) لا تلتقي أبدا بالتأملات التاريخية، أوعلى الأقل، في افتراض اشتغال بهذه التيمة، وأسئلة معناها، ذلك أن الفينومينولوجيا المعبَّر عنها، من قبل هوسرل، في كتاب "الأفكار الأساسية من أجل فينومينولوجيا وفلسفة فينومينولوجية خالصة I"* (1913) و"المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي" (1929) و"التأمّلات الديكارتية" (1929) تقوم بدمج القلق المنطقي الذي يرجع أساسا إلى "أبحاث منطقية" (1900-1901)، الأمر الذي يعني بأن الشأن المنطقي يقصي الشأن التاريخي كما تعتبر البنية المنطقية، وحتى "الرياضيات الكليّة"[1] بما هي أحد الأنطولوجيات المادية، مستقلة عن تاريخ الوعي الفردي وتاريخ الإنسانية، التي تبحث عن المعنى، في إطار مناهضة "الحكم المسبق".

إن موقف التأسيس الفينومينولوجي لهذه الفلسفة يقوم على مواجهة الانفصال أوالانفجار الذي يعيشه العلم، بما أن هذا العلم الجديد الذي يريد أن يكون صارما، الفينومينولوجيا(Phénoménologie)، يصطدم باختفاء العلوم المستندة على الفلسفة، هذه الأخيرة التي شهدت انحرافات إيديولوجية ناتجة عن

---

* تجدر الإشارة إلى أنه سيتم اعتماد الكتابة المختصرة، لاحقا، للعناوين المطوّلة لكتب هوسرل، إذ يُختزَل هذا العنوان إلى "أفكار...I" أو "الأفكار...I" أحيانا أمّا في اللغة الفرنسية فيعبّر عنه بـ "Idées…I"، و كتاب "أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترانساندانتالية" إلى "أزمة" أو "الأزمة" أحيانا، بينما في اللغة الفرنسية فيعبَّرُ عنه بـ "La crise des sciences" أما عن الكتابة الفرنسية الكاملة لعناوين النصوص الهوسرلية فمن الأفضل إرجاؤها إلى غاية توظيفها و الاستشهاد بها في الهامش.

[1] Voir : Husserl (E) : Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques I (Introduction générale a la phénoménologie pur), traduction de : Paul Ricœur, Gallimard, Paris, 1950, §§ 8, 10.

هذا الاختفاء وذلك الغياب للصرامة العقلية ضد أفكار البداهة، وإذ يسمح نقد "الحكم المسبق" لهوسرل بإجراء نقد للعقلانية الساذجة للقرنين السابع عشر والثامن عشر؛ عقلانية ساذجة تكشف عن السيران الداخلي الخاص لكل المذاهب الطبيعية، وفي مضاعفته حينما تمزج تمثّل، الحكم المسبق، وإنتاج، معرفة ما، من خلال المفهوم الواسع للطبيعة الذي ينضم، زيادة على ذلك، إلى تاريخ علم الطبيعة أو التاريخ الخاص من دون اللجوء إلى الروح أو العلم.

ويرجع ذلك إلى الميزة الخاصة التي في فلسفة هوسرل، إنها فلسفة ماهية (Essence) تقوم بممارسة الرّد (Réduction) على التاريخ (Histoire)، بالمعنى الأوّلي الذي يحيل على اللامبالاة به، فالتوجّه نحو فلسفة الماهية التي تتمتّع بها النّزوعات المنطقية لـــ"أبحاث منطقية" وفلسفة "الأفكار...I" من خلال ممارسة الـــ"ردّ الماهوي" (Réduction eidétique) بما هو تقويس [وضع بين قوسين] للحالة الفردية والجزئية، لا يحافظ سوى على المعنى ولا يسهّل من مهمة دراسة التاريخ ومعالجته، على ما هو بادٍ، إنه ردّ للتاريخ نفسه بما هو جملة الأحداث، الواقع–عالمية، ذلك أن ما هو عالمي وواقعي مخالف تماما من حيث الماهية لما هو ماهوي، واختلافهما بمثابة معارضة العَرَض للجوهر.

الميزة الأساسية للوعي الفينومينولوجي هي أنه لا يؤمن بالسذاجة التي تفيد الاعتقاد العفوي بالعالم وبوجوده، لكونه معطى بصورة بسيطة، ومن هنا

يكتشف الوعي مقدرته في العطاء[1] بحيث إن الرّد لا يعني إقصاء العالم، إذ يقوم على النظر إلى ماهيات الأشياء، فلا يمكن تحصيل معنى الموقف الطبيعي (Attitude naturelle) إلاّ بعد ردّه ومن ثمة يتمّ الشروع في تقوّم الوجود بما هو معنى (Sens)، وهو ما يسعى هوسرل لممارسته على مختلف العلوم من طبيعية إلى علوم روح (Geisteswissenschaften)، التاريخ والحضارة، التوجّهات السوسيولوجية لكلّ الأجناس "العالمية"، فالرّوح من حيث هي واقع اجتماعي تُعتَبَرُ مفارقة (Transcendance) تقع خارج الوعي على غرار الجسد والنفس أيضا، كما تتصوّرها النزعة السيكولوجية والطبيعية عموما، أو بالأحرى هي واقع فردي، ما يجعل منها ذات طابع عالمي ليست له أية صلاحية بالنسبة للفينومينولوجيا، إذ لابدّ من تقوّمها "في" (Dans) الوعي، وبالتالي، لابدّ من ردّها[2].

وهذا ما دفع بهوسرل إلى استخدام مفهوم الأصل (Ursprung) بنوع من الحذر، ذلك أنه، وبدءً من كتاب "أفكارا"، يصرّح علنا: "إننا لا نتحدّث، هنا، بمفاهيم التاريخ، إذ إن مفهوم الأصل (Origine) هذا لا يجبرنا ولا يسمح لنا بالتفكير في أي تكوين يُفهَم بمعنى السببية النفسية أو بمعنى التطوّر التاريخي..."[3] لأنه يسعى إلى استخدام هذا المفهوم في مستويات أخرى، أحوج إليه من التاريخ الإمبريقي والفردي، وبالتالي لا يهتم هوسرل بأسئلة التكوين الإمبريقي (Genèse empirique)، ذلك أن الإدراك السيكولوجي، الذي يحصّل المعيشات بما هي حالات نفسية لأشخاص إمبريقيين وذوات

[1] Voir : Ibid.§ 55
[2] Ibid. §33, P 108.
[3] Ibid. P 7.

سيكولوجية، يكشف فيهم، عن مساقات إما هي محض نفسية أو سيكولوجية نظرا لكونه يرتبط، الإدراك السيكولوجي، بالقوانين الطبيعية للصيرورة، للتشكّلات وتحوّلات المعيشات النفسية، وهذا الإدراك السيكولوجي مختلف تماما عن الإدراك الفينومينولوجي"[1].

يستمدّ هذا الأخير منبعه من الوعي الذي يتقوَّمُه (Source constituante)، لوعي الفينومينولوجي، بحيث يجري فيه كلّ تكوين فينومينولوجي وتتجلى، بالتالي، الصيرورة بصورة أصلية، إذ يعتبر الـــ"رد الفينومينولوجي"، مفهوم ومبدأ هذه الحركة، وهو إذن، الرّد، عطالة كل تكوين تاريخي[2]، بالمعنى الكلاسيكي و"العالمي" للمفهوم، وبعد هذا التراجع نحو مُحُوضَة (Pureté) فلسفية ذات أسلوب مثالي يتم إعلان نوع من العودة ومشهد فتوحات عظيمة* لم تشهدها حياةٌ قبل.

---

[1] Husserl (E) : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Traduit de l'allemand par : Henri Dussort, Préface de Gérard Granel, P.U.F. Paris, 1964. § 2, P 7.

[2] Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophe de Husserl, 1ère édition, Coll : Epiméthée, P.U.F, Pris, 1990, P4.

* فتوحات ينبغي الحذر من تشبيهها بمشروع استنتاجي/استنباطي من نمط ديكارتي بعد الدخول إلى اليقين المطلق لـــ"كوجيتو".

بناء على ذلك فإنّ أعمال هوسرل الأولى، سواء المنطقية منها أو حتى الترانساندانتالية، لا تحتوي على أي امتياز للتاريخ ومكانته ضمن منظومة العلم، وهو ،أي هوسرل، في هذا أقرب إلى موقف أفلاطون (Platon) الذي يلغي التاريخ من تصنيف العلوم على العموم، إذ تتميّز التاريخية الإنسانية بأنها نوع من الانتماء إلى العالمية (Mondanéité) من حيث هي أحد الطبقات المتقوَّمة، ما يسهّل اعتبارها محتوى مفارق، في حين أن الموقف الماهوي هو الذي يفرض على الفينومينولوجيا طبيعة علاقتها مع علوم الروح، مضادتها للتاريخانية (Anti-historicisme) وضديتها للنفسانوية، وهو ما دفعها لتبرير هذا النزوع بالتوجّه، بما هي فينومينولوجيا "وصفية"، من الينابيع الحية، الحدس والبداهة الماهويين، الأمر الذي أدّى بهذا الاقتضاء المنهجي إلى إقصاء كل عودة إلى الحدثية* التاريخية إقصاءً جذريًا، فالحقيقة الفلسفية التي تختلف عن الرياضية منها لن تخضع للعرضيات التاريخية والنفسية التي يحاصرها الزمان الحدثي، في ما تعلن عنه "الفلسفة بما هي علم صارم".

في مقابل هذه العرضيات ينبغي أن يكون معنى الحقيقة أو طلبها من اقتضاءات الزمانية–الكلية (Omnitemporalité) والكلية (Universalité) في إطلالهما على اللانهائي، بما أن فكرة الفلسفة أو العلم الكلّي، طلب الحقيقة، تخضع للتحديد الكانطي لمعنى المهمّة** التي تتصف بأنها فكرة لانهائية، الأمر

---

* الحدثية (Facticité) هي اصطلاح قد يبدو أقرب نسبة إلى هيدغر الأوّل بخاصة، مفهوم رئيس في الفينومينولوجيا، وهو عند هوسرل يحمل معنى: سالب في عبارة Tatsächlichkeit بالمعنى الذي تشير به إلى "عرضية" Zufälligkeit الموجود الفردي. أنظر: إنــڤزّو (ف): هوسرل و معاصروه (من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم)، ط1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2006. ص 69 الهامش.

** أنظر في هذا الصّدد المبحث الأخير من الفصل الأخير: "المعنى الفينومينولوجي للتاريخ".

الذي يخلق نوعا من الاشمئزاز والنفور، لدى هوسرل، من الفلسفات النهائية، سواء في تحديدها لمفاهيم العلم أو الإنسان أو العقل...ما يعني بأن "فلسفة رؤية العالم" (Weltanschauungphilosophie) هي فلسفة تناهي الأفق ومحدوديته[1] أو بصورة أخرى هي لافلسفة لأن الفلسفة ذات أفق ضارب في اللانهائي كما هو محدَّد خصوصا في أعمال هوسرل الأخيرة.

مع هذه الاقتضاءات الفينومينولوجية يعمل هوسرل على إعلان نهاية نزعة نسبية غير قادرة على ضمان حقيقتها الخاصة، أي نزعة شكّية، فيصبح، بذلك، الانتقال إلى الموقف الفينومينولوجي ضروريا[2] بواسطة عدم القدرة، هذه، أو هشاشة النزعة التكوينية الإمبريقية التي تعتقد، باسم وضعية لا تفهم نفسها، بأنها تنغلق في "علم–لـــ–الأحداث" (Science-des-faits) والوقائع سواء كان علما طبيعيا أو علما للروح.

فالاعتقاد الطبيعي يمهّد طريقا للضياع في ما هو تاريخي وما هو اجتماعي إمبريقيا، ولذا يلزم تعليقه، والتوجّه نحو علوم روح مختلفة تماما عن الفهم الساذج لها، إذ لابد من الآن فصاعدا اتخاذها بما هي تقوّمية (Constitutive)، وتأسيس علم روح المجتمعات التاريخية لأجل وباسم الوعي المطلق الذي يتقوّمها[3]، بناء على معنى فينومينولوجي.

---

[1] Voir : Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, traduit de l’allemand et présenté par : Marc B. De Launey, 1ère édition, P.U.F, Paris, 1989.

[2] Derrida (J) : Genèse et structure et la phénoménologie, In : L’écriture et la différence, Editions du Seuil, Coll :Tel Quel, Paris, 1967, P239.

[3] Husserl (E) : Idées I, Ibid. §44, P 142.

إن المعنى الفينومينولوجي مستقى من الحدس الفينومينولوجي، في حين أن تيمة التاريخ، بالمعنى الاعتيادي، تتعامل مع كلّ ما هو حدثي، واقعي، تحدّده المنطلقات الأولى لهوسرل في فتوحاته للنزعة السيكولوجية، الأمر الذي يحضر في مختلف مراحل الفينومينولوجيا اللاحقة، وبالتالي فقد كان هناك نوعا من التنكّر لفلسفة التاريخ أو على الأقل اللامبالاة بها، لأن التاريخ كان مفهوما، بالمعنى الطبيعي، بما هو تطوّر[1] وتكوين إمبريقي، يجعل ما هو عقلاني متميّز بدرجة أقل من العقلانية.

إنّ موضوع مقال مجلة "اللوغوس" (1911)، الموسوم بـــ "الفلسفة بما هي علم صارم"[*]، هو نقد النزعة الطبيعية بما هي جملة التصوّرات الساذجة للعلم، بحيث يلجأ هوسرل إلى مقارنة المنهج السيكولوجي التجريبي مع منهج الفيزياء التجريبية، ويرى بأنّ عيب السيكولوجيا يكمن في أنها محاكاة محضة لمنهج العلوم الطبيعية، فهي تتبناه من دون أن تتساءل عنه وعن أصله، الأمر الذي يؤسّس في نظر السيكولوجيا منهجا صحيحا وجديرا بالاهتمام، إذ تعتمد على بداهاته بصورة قطعية، حتى من دون الشك في مدى صلاحيتها من

---

[1] Ibid. introduction, P 8.

[*] يقدّم هوسرل، في الفلسفة بما هي علم صارم، تصوّرا مفاده أنّ "تصوّر العالم"، في فلسفة رؤية العالم، نفسه "فكرة" ولكنها فكرة الغاية النهائية التي يمكن الوصول إليها في إطار الحياة الفردية، و هو ما يعني بأنّ كلّ ما يتضمّن هذا "المثال" يختلف باختلاف العصور، و في هذا تكمن دعوة الاعتراض من قبله.

عدمها، وهذا ما يجعل غاليليه (Galilée) أحد أكبر عباقرة العصر الحديث نظرا لتأسيسه لهذا الـــ "منهج العلمي" القائم على الفهم السببي للطبيعة.

وهنا يقوم هوسرل بالرّد على النزعتين التكوينيتين التاريخانية (Historicisme) والسيكولوجية (Psychologisme) بحيث يعلن القطيعة معهما فيقصي، بذلك، نهائيا الاشتغال التكويني[1] الذي يقصَد منه تحديدا ما يقوم على أنّ كلّ شيء ينبني على تكوّن سببي (Causale)، حدثي (Factuelle) وعالمي (Mondaine)، بعدما أخضعه لمحاكمة من النوع الذي يجريه كانط (Kant) على العقل، أي نقد، بالمعنى الكانطي، لهذه التصوّرات الساذجة، من أجل تأسيس رؤية تكوينية ذات طموحات أكثر جذرية وأكثر انفتاحا على الأفق اللانهائي، أي ما يمكن تسميته بالتكوين الترانساندانتالي (Genèse transcendantale)، بعدما تمّ ردّ التكوين الواقعي إلى معناه الفينومنولوجي، وردّ الوجود التاريخي والفردي إلى ماهية كلية، وهكذا يتمّ التخلّص من تأثيرات التكوين "العالمي" (Genèse mondaine)[2] لأجل إعلان البدء في الممارسة الفينومينولوجية بحثا عن المعنى.

لا يمكن فهم البدء الفلسفي إلا بناء على الموقف الفلسفي نفسه من دون وساطة التاريخ، بموجب أنه لا أصول للفكر سوى مسائله الفعلية، ذلك أنه ليس مبدأ للتفلسف ولا يحقّقه أيضا، فالتاريخ لا يؤسّس البدء، بل ومكانته غير جوهرية في تأسيس الموقف الفينومينولوجي، هذا الأخير بما هو حدس الماهية

[1] Voir : Ibid. §1.
[2] Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophe de Husserl, ibid. P 27.

مباشرة غير ذو وجه حاجة للتاريخ أصلا، بل لابدّ من فصله عنه، في معناه الحدثي الخارجي، بمعناه التراكمي الطبيعي، بل وإن أمكن الحفاظ على روحه فإنها تلك التي تمثّل جوهره في استثمار المعنى الروحي له من الفلسفات الموروثة، من تاريخ الفلسفة (Histoire de la philosophie)، شرط أن يساعد على التأمّل النظري والتطابق معه، هكذا ولأجل تأسيس العلم النظري الحديث، الذي هو مهمّة الفلسفة التي تحملها على عاتقها، الذي لا يؤخذ في معناه التاريخي أبدا، فهو وإن اضطر إلى العودة إلى مواقف من التاريخ إنما يكون تعامله معها لأجل البحث عن نقاط البدء الفلسفي تأمّليا، لا تاريخيا، وهو الأمر الذي يجعل من هوسرل فيلسوفا لاتاريخيا* (Anhistorique) لايعطي التساوق التاريخي للمذاهب والأنساق الفلسفية والعلمية هالة التعظيم والتبجيل، بل تقوده "فكرة الفلسفة" إلى تسليط مختلف المواقف النقدية على المتهافت منها لأجل الاتقاء بها إلى مستوى الموقف العلمي المؤسَّس على درجة من العلمية الصارمة من نمط علم "الذّاتية الترانساندانتالية" (Subjectivité transcendantale).

في هذا العلم تتأسّس مبررات النفور القائم على نقد ورفض البداهات في مختلف العلوم من: طبيعة، نفس وتاريخ، كما هو مرفوض رفضا باتّا وحازما تناول مشكلات هذه العلوم وغيرها من وجهة خارجية ووجودية منفصلة عن بنية الوعي، لأنها تؤول إلى فهم بنية الميتافيزيقا فهما فاسدا ومنحلاّ، بما أن

* أنظر في هذا الصّدد العمل الذي تقدّم به الفيلسوف التشيكي جان باتوشكا (J. Patocka) في عمله "محاولات ساخرة حول فلسفة التاريخ"، بحيث يرى بأنّ هوسرل فيلسوف لاتاريخي على الأقل في بدء أعماله الأولى، بحيث كان همّه المعرفي قائم على القلق الرّياضي المنطقي.

الفهم الطبيعي يؤسّس مواقفه على أن "الأحداث" والوقائع هي التي ترسم مجاري الأفكار والمعايير، في حين لابد أن يكون العكس هو الصحيح.

إن تيمة التكوين الإمبريقي هي التي تنعش القلق الهوسرلي، إذ يبدو هذا الأخير، لدى دراسة مسيراته الكبرى، بأنه يتّبع حركتين ملحوظتين من التراجع والتقدم: إنه، بالأحرى، تراجع النزعات السيكولوجية، والتاريخانية، السوسيولوجية؛ الطموحات المنطقية والفلسفية كالعلوم الطبيعية أو "العالمية"، غير الشرعية والمتناقضة، وباختصار، إن وجود التكوين "العالمي"، إن لم يكن مُعدَمًا بما هو كذلك من قبل هوسرل، لن يبلغ، مع ذلك، لا وجود موضوعية الدلالات المنطقية ولا، تضايفا مع ذلك، وجود، أو جدارة، الوعي الفينومينولوجي، أو الترانساندانتالي.

ب. الفينومينولوجيا ضد التاريخانية.

يعتبر مقال مجلة "اللّوغوس"، الفلسفة بما هي علم صارم، بيانا لمجمل مواقف هوسرل تجاه العلوم طبيعية كانت أم روحية، يدافع فيه عن الفلسفة في مواجهة فلسفات وعلوم اعتمدت على ميتافيزيقا متهافتة تقوم على الحدث والواقع، إنه "إعلان عن نهاية الميتافيزيقا الوضعية"[1] التي أعلنتها بيانات نهاية الفلسفة لمرحلة ما بعد هيغل (Hegel).

[1] إنــڤزّو (ف): هوسرل و استئناف الميتافيزيقا، (ب، ط)، دار الجنوب، (ب، ب)، 2000، ص 19.

إن ما يسمى بالتاريخانية (Historicisme) هو التسليم المعرفي بأن كل الإنجازات التاريخية والعلمية تكتسب معقوليتها من ارتباطها بالظروف الاجتماعية للجماعة التي أنتجتها أو التي وجهت إليها في فترة زمانية معيّنة تتشكّل من رؤيتها للعالم، وعلى هذا فإنّ التاريخ يعني، في الأساس، النظر إليه باعتباره تعبيرا عن بعض الظروف الاجتماعية والثقافية، واستجابة لبعض التأثيرات المموضعة في الزمان والمكان[1]، وهذا هو المقصود بتسمية "فلسفة رؤية العالم".

إن المعنى العام لـــ "فلسفة رؤية العالم" هو أنها فلسفة تدّعي لنفسها العلمية، أنها علم صارم، من دون وعي منها بمطبّاتها، علما أن هناك مسافة شاسعة بينها وبين الفلسفة التي هي "علم صارم" فعلا، كما يرى فيها هوسرل، فهي تقف عاجزة بالدرجة الأولى أمام النزعة الطبيعية، لا تمتلك أدوات نقدها، وتفترض مسبقا بأن العلوم الجزئية كلّها ثروةً وكنزًا مصدرهما الحقيقة الموضوعية، فهي [فلسفة رؤية العالم] على قدرما تدّعي لنفسها مهمة لانهائية وشمولية على قدرما تعلن عن إعجابها الكبير بإنجازات العلوم الوضعية الجزئية إذ تعتبرها أساسا لها، وهي، في هذا، في تعارض مع نفسها، كون هذه العلوم جزئية من جهة، ومن جهة أخرى فإن أساساتها غير كافية لمنح الطابع العلمي حتى لذاتها زيادة أنها تعاني من جهة تحديد مشكلاتها ومناهجها

[1] ريكور (بول): نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003، ص 142.

وأهدافها أيضا، وعند هذا فإن تسمية "فلسفة علمية" لا تلبّي حاجتها ووظيفتها بالنسبة لهذه العلوم[1].

لقد نشأت التاريخانية، بما هي فلسفة رؤية العالم، عن التصوّرات الطبيعية نتيجة لظهور العلم الطبيعي[*] وسواده، في منظومة العلوم المختلفة وامتداداته، بعدما تمّ "اكتشاف التاريخ" وتأسيس علوم الروح (Science de l'esprit)، وبموجب أن لكلّ من هذين العلمين موضوعه الخاص ــ الطبيعة بالنسبة للعلم الطبيعي والروح بالنسبة لعلوم الـــروح ــ فإنهما يزيّفان الحقائق العلمية كليّة، فالأوّل يرى كلّ شيء بما هو طبيعة ماديّة والثاني يرى كلّ شيء بما هو روح، وبعامة فإن ما يتميّز به كلّ من هذين التوجّهين أنهما يضفيان طابع الطبيعة على الوعي [طبعنة الوعي] (Naturalisation de la conscience) بما يحتويه من عطاءاته القصدية، كما يقومان بطبعنة الأفكار والمثل العليا والمعايير[2].

ولهذا يكون الاعتراض على التاريخانية اعتراضا، في العموم، على تهديد النسبوية (Relativisme) والريبية (Scepticisme) المتضمّنة فيها، غير أن ذلك لا يمنع هوسرل، هذه المرة، من إدراك القيمة الكبيرة للتاريخ

---

[1] Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, ibid. PP 68-69.

[*] "ظهرت النزعة الطبيعية (Naturalisme) تبعا لاكتشاف الطبيعة المفهومة بمعنى وحدة الوجود المكان–زماني بحيث تخضع هذه الوحدة لقوانين دقيقة". Ibid. P 17.

[2] Ibid. P 20.

معلنا حينها صراحة وقصدا ومن دون التباس أن الفيلسوف "بحاجة إلى التاريخ، لا على طريقة المؤرّخ، ولكن لأجل السماح للفلسفات عينها، بالتطابق مع صورها الروحية"[1]، الأمر الذي دفعه إلى مساءلة أكبر فلاسفة التاريخ ومساءلة المعنى الذي أسسوه في فلسفاتهم، هما بالتحديد اسمين فلسفيين: هيغل وديلثاي (Dilthey).

ج. الفينومينولوجيا، التاريخانية الهيغلية، علاقة اللامبالاة.

يفتقر النسق الهيغلي إلى نقد العقل حتى يتمكّن من تأسيس فلسفة علمية، وهو في ذلك يناظر الفلسفة الرومانسية، إذ ساهم كلّ منهما على تقوية ضعف النزوع العلمي في تأسيس علم فلسفي صارم، إذ سمح هيغل نفسه، من خلال فلسفته، وبمساعدة "تقدّم" العلوم الحديثة في تقديم معنى زائف لمفهوم العلم بحيث أخذت النزعة الطبيعية، في القرن الثامن عشر، امتدادا طائلا في ترسيخ الرّيبية تجاه كلّ مثالية وموضوعية مطلقة باسم "رؤية العالم"[2].

من علامات هذه النزعة الريبية، لدى هيغل، وعواقبها، ظهور النّزعة النسبية والإبقاء على إضفاء طابع الظرفية على مفهوم الصلاحية والإطلاق، بحيث، ومع زوال فلسفته، تمّ زوال الفلسفة كلية وفقدان الثقة فيها وعدم الاحتكام إليها من قبل مختلف العلوم، فكان ظهور نزعة "رؤية العالم" بناء على

[1] رسالة 15 مارس 1930، استشهد بها R.Bohem، ص XXIII.

[2] Voir : Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, ibid. P 16.

"تحوّل فلسفة التاريخ الميتافيزيقية عند هيغل إلى تاريخانية شكّية"[1] يتمثّل في أنها لم تحاول أن تكون فلسفة علمية لتواجه النزعات الشكّية، نظرا لكونها سريعة الانتشار، ولأن أساس كلّ ثقافة ماثل في نزوعها نحو التأسيس العلمي الصارم الذي يعتقد العلم الوضعي بأنه قد بلغ مبلغه الصارم[2].

إن انحراف الميتافيزيقا الهيغلية نحو التاريخانية الشكية هو ما أدّى إلى سقوط حملة الانتقادات الهوسرلية عليها مع عدم منحها، بالأخص، في "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية" أهمية كبرى، ما يتجلى في انتشار هذه الانتقادات عبر مختلف صفحاته، من دون تعيينها في نطاق محدّد يعكس مدى أهمّيتها، حتى ولو بالنقد اللاذع، فالتاريخانية الهيغلية غير ذات أهمية بالنسبة لهوسرل في مقابل قراءة الأفلاطونية مثلا أو الكانطية أو حتى الهيومية (نسبة لهيوم)، بما أن هذه الفلسفات كلّها ذات موضع، ومقام في تاريخ الفلسفة، جدير بالأهمية نظرا للإشكالية المحورية التي اشتغلت عليها والمتمثّلة في "نقد العقل" (Critique de la raison) على خلاف صاحب مؤلّه التاريخ، هيغل، الذي تبنّى موقف المطلق في التاريخ بناء على تحديده له، التاريخ، بما هو رؤية راهنية، نهائية يشكّل كل من: الله، الطبيعة والروح إحداثياتها الأساسية ومعالمها الرئيسية، فإذا كان مفهوم التاريخ الذي يشتغل عليه، هيغل، ليس هو العوارض الخارجية وإنما "محتوى الفلسفة [الذي] ليس مؤسَّسًا على الأفعال والأحداث الخارجية للانفعالات والثروة، وإنما من الأفكار المحدّدة

[1] Ibid.

[2] Voir : Ibid. P 17.

جيّدا"[1] فإنّ هذه الأفكار وتجلّياتها، كما يقول هيغل في الوقت نفسه، تتغيّر من عصر إلى آخر ووفقا للظروف المراهنة لها، ذلك أن الفلسفات متعدّدة، فليست هناك فلسفة واحدة، وإنما هناك متتالية من الفلسفات[2] التي تدّعي كلّ واحدة منها أحقيتها وامتلاكها للحقيقة وهو في هذا يسمح لنفسه، وعبر قناعة الدياليكتيك، بالاعتقاد بأن كلّ عصر يحمل حقيقته وفقا لها [قناعة الدياليكتيك]، وثمة وجه تعبير فكرة الفلسفة[3] التي تحكي حكايتها في كلّ عصر على هيئة معينة وتقدّم مغزاها في مقام حاضر بعينه، تكون هي نفسها الحقيقة المطلقة وفقا لذلك العصر فقط، دون غيره، وهو ما يبرّر أن العقل يتجلّى في كلّ حقبة زمانية على صورة من الصور تكون فيه تجليات العقل، المؤلَّه، على نمط من الأنماط ذلك أن العقل في العالم الشرقي يختلف عنه في الإغريقي منه كما يتجلى بوجه مختلف عنه في الرومان–مسيحي والأمر نفسه بالنسبة للعالم الجرماني[4]، وبهذا تكون فلسفة هيغل، في نظر هوسرل، فلسفة مطلق شاحب[5]، يتلوّن بألوان مختلفة، ما يعني بأنها ليست مطلقة أصلا، من حيث التحديد الذي ينطلق منه مفهوم الفلسفة بما هي العلم الكلّي.

ترجع حملة اللاّمبالاة، التي توجّه بها هوسرل نحو هيغل، إلى أن أسئلة نقد العقل لم تعرف مقرا لها في فلسفة هذا الأخير لأنها، في الأساس، الشرط

---

[1] Hegel (G.W.F) : Leçons sur la philosophie de l’histoire, Tome1 : Introduction : système et histoire de la philosophie, traduit de l’allemand par : J.Gibelin, Gallimard, Paris, 1954, P 39.
[2] Ibid. P 42.
[3] Ibid. P 43.
[4] Voir : Hegel (G.W.F) : La raison dans l’histoire, (Introduction à la philosophie de l’histoire), traduction nouvelle, introduction et notes :Kostas papaioannou, Union Générale d’éditions, Paris, 1965, PP 281-292.
[5] Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, ibid. P 16.

الضروري الذي ينبغي أن تقوم عليه علمية الفلسفة وصلاحيتها المطلقة، زيادة على تكريس الممارسة النظرية للنزعة الطبيعية، للقرن الثامن عشر، والترويج لها ولنتائجها الريبية[1]، وأخيرا، قلب فلسفة التاريخ إلى نوع من "التاريخانية" التي تنتهي إلى حصر الفلسفة في حدود النهائي بما هي "رؤية للعالم" يتحكّم العصر في قوامها.

هذا ما جعل من هيغل، بالنسبة لهوسرل، عنصرا فلسفيا لا يلبّي حاجة الفينومينولوجيا، ومطلبها، في تأسيس دور العقل وتنشيط التاريخ على خلفيته، إذ لا يمكن استعادته لهذا السبب، بل يكفي التفكير ضده من دون القيام بمناظرته والحوار معه[2]، وهو ما لم يقم به، هوسرل مع غيره من الفلاسفة، إذ يتناول أفكارهم بالنقاش والجدال والحوار وخصوصا منهم: ديكارت (Descartes) وكانط (Kant) بامتياز، وما تعقيبه عليه، أي تعقيب هوسرل على هيغل، إلا على سبيل الاستثناء لحاجة دحض التاريخانية والنزعة الطبيعية بما أنهما مقترنتان ببعضهما في بسطهما للنزعة الشكوكية.

د. هوسرل ضد ديلثاي.

---

[1] Voir : Lévinas (E) : Entre nous (Essais sur le penser-à-l'autre), Grasset, 1991, P 89.

[2] Ibid. P 89.

بما أن فلسفة "رؤية العالم"، في نظر هوسرل، نزعة تاريخانية، فهي فلسفة اللاعقل، ورغم اعتراضات ديلثاي الحادة* يستمرّ هوسرل في التفكير بأنّه، ديلثاي، ككل تاريخاني لا يتجنّب النزعة النسبوية ولا حتى الشكية منها**، إذ إنه يقوم بمزج المعايير النظرية بالحدثية التاريخية كما ينتهي إلى خلط لغة لينتز (Leibniz) ولغة الـــ"أبحاث المنطقية" أو حقائق الحدث وحقائق العقل، وهذا نظرا لأن الحقيقة المحضة أوطلبها ناقصان في معناهما لديه، كما قام ديلثاي بإعادة الاعتبار للحقيقة من داخل شمولية تاريخية محدودة، أي من شمولية الحدث النهائي لكل البيانات والإنتاجات الثقافية[1].

يعتبر التاريخ، في نظر ديلثاي، علما موضوعيا يهتم بدراسة الأحداث التاريخية[2] في الماضي بحيث يخضع لاستمرارية زمانية بالمعنى البسيط

---

* يدعو ديلثاي في مخطوط "الوعي التاريخي و رؤى العالم" (La conscience historique et les visions du monde)، تطابقا مع نظرية المعرفة 1883، إلى دراسة مختلف مراحل التطوّر التاريخي لرؤى حياة العالم من الإغريق إلى أيامنا هذه، [أيام عصره]، باستخدام "المنهج الوصفي و المقارن، فينومينولوجيا النسق الفلسفية". Voir : Gens (J.C) : La pensée herméneutique de Dilthey (Entre néokantisme phénoménologie), Coll : Opuscule, P.U. S, 2002, P 104.

** يكتب هوسرل: "لا أفهم كيف أنه [ديلثاي] تحصّل، انطلاقا من تحليله التعليمي لبنية، لتيبولوجيا (Typologie) رؤية العالم إلى حجج حاسمة ضد النزعة الشكية" (الفلسفة بما هي علم صارم). بصورة طبيعية، فإن التاريخانية ليست محكومة إلا بالقياس لكونها مرتبطة بتاريخ إمبريقي، بتاريخ كـــ Tatsachenwissenschaft (تاريخ علم الأحداث). "التاريخ، العلم الإمبريقي للروح بالتكوّن (En génésie)، يكتب هوسرل، غير متمكّن بقدراته الخاصة على اتخاذ القرار، بمعنى أو بآخر، ما إن أمكن تمييز الدّين (La religion) كصورة خاصة للثقافة، الدّين كفكرة، أي كدين صالح؛ إن وجب تمييز الفن كصورة لثقافة الفن الصالح، الحق الصالح للحق التاريخي، و أخيرا إن وجب التمييز ما بين الفلسفة بالمعنى التاريخي والفلسفة بالمعنى الصالح...". الفلسفة بما هي علم صارم، نفسه.

[1] Derrida (J) : Genèse et structure et la phénoménologie, Ibid. P237.

[2] الفريوي (ع.ح): مارتن هايدغر (نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي)، ط1، دار الفارابي، لبنان، 2008، ص 79.

فـ"تتابع الأجيال، التي أبدعت الرّوح الأوروبية، في إدراك الشيء في حدود معينة، هو كلٌّ يتمّ عبوره بسيرورات متواصلة"[1] مع العلم بأن مفهوم الاستمرارية، هذا، يتضمّن مختلف الأوجه التي تتجسّد بها الحقيقة التاريخية، أو ما يمكن تسميته بالتقطّعات والاختلافات التي يمكن أن تنتقل إلى عقل المفكّر، وهو ما يعني بأن الظروف والشروط التي تعتمل فيها الروح الأوروبية تتنامى مع كلّ جيل من أجيالها، بحيث تكون هذه العلاقة الاستمرارية متمايزة تماما عن بعضها البعض، الأمر يتّفق مع إمكانية تقسيم هذه الروّح الأوروبية، في علميتها، إلى مراحل[2]، بحيث تضيع مكتسبات عصر من العصور التاريخية بالنسبة للجيل اللاحق، ولا تكاد تتفّق إلا مع عصر، من العصور، يتوافق في مشكلاته مع العصر الذي سادت فيه هذه المواقف أو تلك لأجل أن يتمكّن من فهمها، وفي هذه الحالة لا يجد ديلثاي أي مشكل في ضياع حقائق وانكشاف أخرى في عصر من العصور دون آخر، وبهذا يتمّ إنجاز نوع من القطيعة في إطار الاستمرارية.

يخصص ديلثاي، زيادة على ذلك، دربا بعينه لصالح الدراسات التاريخية، وهو في هذا يتفرّد عن غيره من الفلاسفة، أفلاطون، مثلا، وحتى هوسرل* نفسه، إذ يسمّي "المعرفة التاريخية" (Connaissance historique) والاجتماعية تلك التي تحتضن الأحداث المعقّدة لعالم الروح في مجمله مثلما

[1] Dilthey (W) : Critique de la raison historique (Introduction aux sciences de l’esprit et autres textes), présentation, traduction et notes par : Sylvie Mesure, éditions du CERF, Paris, 1992, P51.
[2] Ibid.

* هذا نظرا لأن موقف هوسرل، بوصفه رياضيا و رجل منطق قبل أن يوّجه الدراسة الفينومينولوجية إلى مسألة تحصيل الوعي، من التاريخ كان في بدء الأبحاث الفينومينولوجية موقف عدم انشغال و اكتراث.

يتمّ تحصيله في "الكتابة التاريخية وفي إحصائيات الحاضر، أو بالأحرى التاريخ بالنسبة له [ديلثاي] فنٌّ كغيره يقدّم نظرة راهنية قابلة للتغيّر، إنه "رؤية للعالم" (Vision du monde) شخصية وخاصة، على طريقة الفنان والشاعر، إذ يكون التاريخ قابلا للفهم والتأويل، لسبب واحد هو أن يكون التاريخ قابلا للانفتاح على الحياة الإنسانية في تنوّعها المرتبط بأنثروبولوجيا الفرد[1]، إذ يمكن التوجّه، في فهم التاريخ، أنثروبولوجيًا إلى الأصول العرقية، الفيزيولوجية بصورة جينيالوجية،، وهو ما يعني أن التاريخ قابل للتحديد من خلال الوحدات الفردية، المادّية والطبيعية، لأجل الكشف عن الانتسابات، وهذا من أجل تنظيم طبيعي للنوع الإنساني حتى وفقا للشروط الجغرافية، وبذلك، فهو، يتبنّى موقف هيغل من التاريخ لدى اعتباره بأن الدّولة محرك له [للتاريخ] إلى جانب الأوضاع الاجتماعية أو على الأقل هما أحد تجلّيات التاريخ وأعراض صحته، إنه ما يراه كلّ من "هيغل، هربات (Herbart) وكراوز (Krause)[*] [2]" توجّها واحدا مشتركا فيما بينهم، وهو نفسه موقف ديلثاي.

أما فيما يتعلّق بمنهج، التاريخ، المتّبع لدى ديلثاي فإنه ينتقد كلّ الرؤى التي، على الأقل تسعى إلى تحقيق ما يمكن تسميته بحقل "فلسفة التاريخ" (Philosophie de l’histoire) على نمط كلّ من فيكو (Vico)، تورغو (Turgot)، كوندورسيه (Condorcet) وهردر (Herder)، فخطيئة هذه الأسماء، في نظره، أنها تبحث عن تأسيس رؤية شاملة للتاريخ باسم شمولية

---

[1] Ibid. P 198.

[*] كارل كريستيان فريديريك كراوز (Karl Christian Friedrich Krause) (1781-1832) فيلسوف ألماني.

[2] Ibid. P 243.

العلوم أو تجعل من التاريخ مجمع العلوم كلّها، في إطار "التاريخ الكوني" (L'histoire universelle) من وجهة نظر فلسفية، إذ يجمع فيكو، جملة العلوم القانونية والفيلولوجيا، كما أن حال هردر يقوم على علوم الطبيعة والتاريخ، بينما يجتمع فيه، أي التّاريخ، الاقتصاد السياسي وعلوم الطبيعة والتاريخ عند تورغو، وهو ما شرع في فتح دروب العلم التاريخي، فلسفيا، في العصر الحديث، مع العلم بأن هذه الاهتمامات التي تحاول تأسيس علمية التاريخ وكونيته تتميّز بلاخصوبة حقائقها ولاإنتاجيتها، إذ لا يوجد فيها "إلاّ الضباب الميتافيزيقي (...) الذي لا ينقشع سوى مع أوغست كونت (Compte) بتأسيسه تنظيما تراتبيا لعلم الاجتماع بإشراف العلوم"[1]، وفي مقابل ذلك يعمل على تأسيس، بنوع من الحذر، موقف معنى "أخلاق مؤقتة"** سواء كانت (الأخلاق) فردية أم جماعية.

يتقدّم ديلثاي بهذه الاقتراحات التي تعتمد على دعم موقف انفصال العلوم وتأسيسها كل منها في جزئيته وفقا لمقتضى العلم الذي يتعارض تماما مع مفهومه لدى هوسرل، مقتضى العلم مثلما يفهمه غاليليه وغيره ممّن يناصرون انفصال العلوم الجزئية عن الفلسفة، والمفهوم من هذا التوجّه الذي يتبناه، ديلثاي، أنه يعارض دروب البحث في التاريخ باسم الكليّة والكونية على حدّ

---

[1] Ibid. P 274.

** "ينتمي كلّ من الحكمة أو رؤية العلم إلى الجمع الثقافي و إلى عصره، و يوجد في علاقة مع هذه الصور الأكثر وضوحا، معنى صحيح لا يمكن الحديث فيه فقط عن الثقافة و عن رؤية العالم لفرد ما، و إنما عن ثقافة العصر..." وهذه الحكمة هي التي تعطي "نسبيا الإجابة الكاملة لألغاز الحياة و العالم، أي أنها تقود إلى حلّ و توضيح كاف، بأفضل طريقة ممكنة؛ عن النزاعات النظرية، الأكسيولوجية و العملية للحياة، لأنه لا يمكن للتجربة، الحكمة، النظرة المحضة للعالم و الحياة أن تتصاعد إلا بصورة ناقصة (...) في استعجال الحياة، في الضرورة العملية لاتخاذ الموقف، فإنـــه لا = يمكن للإنسان أن ينتظر إلا أن يكون العلم هنا – و قد يكون هذا في ألفيات من الزمان – بافتراض أنه يعرف، مبدأ كل شيء. الفلسفة بما هي علم صارم. نفسه.

سواء، على اعتبار محاكاته لنموذج علوم الطبيعة وسعيه في جعل التاريخ علما قابلا للدراسة الفلسفية الجزئية بحيث يقبل، التأويل معه والانفتاح على الحياة بانفعالاتها، منطلقا من الأمر المعرفي مثلما يفهمه بمنظور خاص، يتعلّق بعدم الحاجة لفحص أساسات إمكانية الفصل ما بين الحقيقة الخارجية والوعي، ذلك أنه يعتني بـــ "معرفة العالم التاريخي وهو عالم يؤسّسه ويشكّله العقل الإنساني دائما" بحيث يعتبر بأن "الشرط الأوّل لإمكانية علم التاريخ هو أنني [ديلثاي هو الذي يتحدّث] أنا نفسي كائن تاريخي، وأنّ الشخص الذي يدرس التاريخ هو الشّخص نفسه الذي يصنعه"[1]، بحيث يرجع الأمر في هذا كلّه إلى مسألة التجانس ما بين الذات والموضوع، أو بالأحرى، التجربة كما يخوضها هذا ويعيد ذاك خوضها، وهذه هي التجربة التاريخية عند ديلثاي، كما "تستمَدّ من افتراض مسبق أساسا لمعرفة العلم التاريخي (...) [على أساس أن التجربة] لم تعد تنقسم إلى فعل ومضمون لهذا الوعي، بل هي وعي غير قابل للانقسام"[2]، كما يرفض أيضا فكرة أن التجربة هي تجربة لشيء ما* وبه.

التاريخ، بالنسبة لنا، يقول ديلثاي، فنّ يعتمد على المخيال نفسه الذي يعتمد عليه الفنان، إذ يمكن من خلاله رؤية الكلّي في الجزئي والعام في الخاص، فهو [التاريخ] لا يستقي معناه أبدا من الفكرة الكليّة وإنما من فكر المؤرِّخ (L'historien) وفي هذا يمكن فهم الفكرة بما هي تجلّ من تجليات

[1] ديلثاي: الأعمال الكاملة، في: غادامير (هـــ.ج): الحقيقة و المنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ترجمة: حسن ناظم و علي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتورة، ط1، دار أويا، ليبيا، 2007، ص ص 315-316.

[2] غادامير (هـــ.ج): الحقيقة و المنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ترجمة: حسن ناظم و علي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتورة، ط1، دار أويا، ليبيا، 2007، ص 316.

* و هذه معارضة و ردّ صريح على أفكار هوسرل الفينومينولوجية.

الأنوار التي سرعان ما تنير ذهن المؤرّخ لا بما هي فكرة مجرّدة قابلة للتحقّق والتجلّي في الظواهر المتقوَّمة[1]، زيادة على أنه يمكن استقراء التاريخ الخاص، المتفرّد لكل شعب من الشعوب، الأمر الذي يعني بأن التاريخ يكتسب أهمية جزئية لا كلية.

هذا ما يسمح لـــ"الإنسان" بتحقيق إمكاناته ومواجهة مصيره وأحداثه، ومن هنا يكون الحدث التاريخي (Evènement historique)، لديه مقترنا بهذه الإمكانات وبما وقع في الماضي وما يقع حاضرا وسيقع في المستقبل، الأمر الذي يسمح بتماثل الزماني والتاريخي، وهو يجعل الحدث التاريخي قائما على الفردية في علاقتها بالآخرين، وهذه هي بؤرة تصوّر "رؤية العالم" التي يريد هوسرل، بانتقادها، استئصال فكرة العلم ـــ أي أن الفلسفة كل شيء ـــ من المحايثة الذاتية لها، ذلك أنّ "فكرة العلم، بما هي صورة للثقافة، جزء من رؤية العالم إذ ينتقل محتواه ومحتوى الفلسفة، وفقا لسيرورة الصور الأخرى للثقافة والتراث بعامة"[2]، وهذا ما يسمح بتجلّي الوعي الحي في نهائيته علما أن مساعي هوسرل ماثلة في تجاوز تناهي الوعي الفردي في إمساكية الماضي نحو لاتناهي الأفق الجمعي في توجّه إلى المستقبل أيضا.

وعموما فبما أنه، في فلسفة "رؤية العالم"، لا يمكن التمييز ما بين القيمة والوجود في إطار تصعيد اعتبار "التاريخي" (L'historique)، تذوب كل

---

[1] Dilthey (W) : Critique de la raison historique, ibid. P 198.

[2] Derrida (J) : Introduction, in : Husserl (E) : L'Origine de la géométrie, Coll Essais philosophiques, 1er édition, P.U.F, Paris, 1962, P 45.

ضروب الواقعية والمثالية[1]، ولهذا فإنّه لابدّ من إعادة توجيه هذه الفلسفة [رؤية العالم] نحو المعالم الفلسفية الصارمة، إذ تمّ تحديد نطاقاتها، من قبل، بصورة متعارضة مع الحكمة والعلم المطلقين، وهو ما يرجع في أساسه إلى عدم استيعاب الأساس النظري الفلسفي، الإغريقي بتحديد أكثر دقّة.

[1] Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, ibid. P 105.

الفصل الأوّل

الفينومينولوجيا وتأسيس المعنى

المبحث الأول

فينومينولوجيا المعنى والمعنى الفينومينولوجي

"(...) ولكلمة ظاهرة معنى مزدوج بناء على التّضايف الجوهري ما بين "التّجلي" و"الجلاء". إنّ فاينومينون تعني بصورة خاصّة المتجلّي، ومع ذلك يعود استخدامها للدّلالة على التجلّي نفسه، الظّاهرة الذاتيّة، (...) في مقام التّأمّل يصبح الفكر هو التجلّي نفسه موضوعا، وهو ما يدعو إلى إحداث اللّبس، ونحن في غنى عن التّأكيد مرة أخرى عندما نتحدّث عند دراسة موضوعات المعرفة وضروب المعرفة، على أنّ هذه الدّراسة يقصَدُ بها دوما دراسة في الماهية التي من شأنها أن تكشف، بحسب الجنس في دائرة الانعطاء المطلق، المعنى الأخير لموضوع المعرفة

ولمعرفة الموضوع وإمكانهما وماهيتهما".

Husserl (E) : L'idées de la phénoménologie.

توجد علاقة حميمية للفلسفة مع علمين معروفين جدًا لدى كل فيلسوف ومفكر هما: الرياضيات واللاهوت، ذلك أن القلة القليلة من الفلاسفة من لا تتجبه الفلسفة وهو غير قادم من أمصار هذين العلمين وصحاريهما، وإيدموند هوسرل نفسه يصدق عليه القول إذ إنّ بدايته كانت رياضية محضة، وما كان ليفكر باقتحام جغرافية الفلسفة ما لم يقده العمل الرياضي إلى ذلك، وهو بهذا يختلف عن الألمان الذين من بينهم شيللينغ (Schelling)، هيغل، نيتشه وهيدغر (Heidegger) الذين كانوا كلهم أبناء الكنيسة، وعلى العكس فقد فضل هوسرل أن يسلك درب الحقيقة العلمية بدلا من الإلهية منه، درب ليبنتز الذي كان رياضيا وفيزيائيا وكانط الذي قدِمَ من علوم الطبيعة.

أ. مخبر الأسس والمعنى في الرياضيات.

إن كَونَ الرياضيات منطلقا للفلسفة مسألة غير حديثة المنشأ، وإنما تضرب في جذورها إلى طاليس (Thalès) ليكرّسها أفلاطون الذي دوّن على مدخل الأكاديمية عبارة خلّدت معانيها في تاريخ الفلسفة والرياضيات، هي عبارة "لا يدخل أحد هاهنا ما لم يكن هندسيا"[*] وعلى هذا فإن "الموضوع الرياضي، على ما يبدو، هو المثال الممتاز والخيط الهادي الأكثر استمرارا للتأمل الهوسرلي"[1] إذ يرتكز هذا الامتياز وهذه الخصوصية على أن وجوده ،

---

[*] لقد تم العثور على هذه العبارة في مقال للباحثة الفرنسية فرانسواز داستور (F.Dastur) في عمل جماعي حول الفلسفة الألمانية. Voir : La philosophie allemande de Kant à Heidegger , sous la direction de : Dominique Floscheid, Coll Premier Cycle, P.U.F, Paris, P 258.

[1] Derrida (J) : Introduction, ibid. P6.

أي الموضوع الرياضي مثالي (Idéal)، يتماثل مع تجليه من دون أن يكون صادرًا عن الذات، ومن دون أن تكون الذاتية (Subjectivité) منبعا له، والمقصود تحديدا بهذه الذات، الإمبريقية منها، وعلى هذا بإمكانه أن يمثّل بما هو موضوع نموذجي، ينبغي أن تتأسس عليه، كل الموضوعات الأخرى وتُطوّرَ في تأملاتنا.

لقد اشتغل هوسرل على هذه الموضوعات منذ البدايات الأولى أكاديميا، إذ كانت تيمة أطروحة الدكتوراه التي تقدَّم بها في جامعة فيينا (Vienne) عام (1882) تحمل عنوان "حساب التغيرات" (Calcule de variation)، وبعد ذلك تقدم بأطروحة التأهيل الموسومة بعنوان "حول مفهوم العدد" عام (1887)، والتي هي في الوقت نفسه عبارة عن درس تدشيني حول أهداف ومهام الرياضة (Mathématiques)، قدّمه يوم الاثنين في الرابع والعشرين من أكتوبر بجامعة هال (Halle)، بكلية الفلسفة، أما عن "فلسفة الحساب" (1891) فهو أوّل عمل يصدر لهوسرل، وأجدَرُ بأن تُطلق عليه تسمية "أصل الحساب" على غرار "أصل الهندسة" رغم الاختلافات التي توجد فيما بينهما والتي من بينها المنعطف السيكولوجي.

عموما فقد طغى على هوسرل أثناء اشتغاله على هذه الأعمال الأولى، الطابع السيكولوجي وبالأخص أطروحة التأهيل و"فلسفة الحساب" كما يبدو

واضحا من العناوين الفرعية لها، إذ وُسِم الأوّل بـــ "تحليلات سيكولوجية" والثاني بـــ"أبحاث سيكولوجية ومنطقية"، ومن صميم هذه الإنتاجات الفكرية البحث عن خلفية نفسية للأفكار الرياضية.

يمكن إرجاع وعي هوسرل بدقائق الوعي وتفاصيله إلى التأثير الكبير للأستاذ الرياضي الشهير الذي لم ينفك يمارس عليه تأثيرا علميا هو فايرشتراس (Weierstrass) إذ إنه هو الذي أيقظ فيه قلق البحث في مشكلة "تأسيس الرياضيات"، فقد كان فايرشتراس متخصصا في التحليل الحديث، بحيث لعب دورا فعّالا، في تاريخ الرياضيات، من حيث إنه اقترح "حلا جديدا لمشكل قديم" يتعلق بتأسيس الحساب متناهي الصغر (Calcul infinitésimal) مبينا بأن التحليل بما هو علم لا ينبغي أن يبقى مؤسَّسًا على المفاهيم الغامضة مثل مفهوم الكمية متناهية الصغر*(Quantité infiniment petite)، وبهذا تمّ اكتشاف الطريق الأفضل، في ذلك، والذي يمكن تطبيقه حتى على العلوم الطبيعية وثمة ضرورة توجيه الأنظار نحو هذا المجال في القرن التاسع عشر من خلال تأسيس عقلاني لهذا العلم الذي يطرح مشكلات نظرية[1].

---

*يجدر بالذكر، في هذا المقام، بأن ديكارت (Descartes) هو الذي جمع الرياضيات الحديثة مع الهندسة التحليلية إذ سمح بتوحيد العدد، المكان، الهندسة الإغريقية وجبر فييت (l'algèbre de Viète) إذ ترتكز الهندسة الديكارتية على ربط منحنى بياني، أيا كان، مع نسق من المرجعيات وبصياغة معادلة رياضية عنه، غير أن ليبنتز ونيوتن هما اللّذان =سمحا له بالقيام بخطوة جديدة، اكتشف فيها الحسابات متناهية الصغر التي، لا يمكن تطبيقها على كل العلوم التجريبية، ذلك أنه ما كان من الممكن حينها حساب انحدار المنحنى البياني والمساحة المحدودة من طرف منحنى بياني (الحساب الفارق والحساب التكاملي).

[1] Voir : Dastur (F) : Husserl, Dès mathématiques à l'histoire, 2eme édition, Coll :Philosophie, P.U.F, Paris, 1999, P18.

لقد كان فولتير (Voltaire) يعرّف الحساب متناهي الصغر بما هو فنّ قياس شيء ما يتعذّر فهم وجوده، كما وقف دالمبير (d'Alembert) موقف المندهش من هذا المفهوم، في حين أن التحدي الذي يعلنه فايرشتراس هو تمكّنه من تحديد هذا المفهوم بل وحسابه وكل ذلك من خلال ارتكازه على مفهوم "العدد" (Nombre) ليتمكن من حساب التحليل، بل ويذهب إلى أبعد من ذلك ليقوم باشتقاقه من مفهوم العدد الواقعي ومن ثمة تجاوز المواقف السابقة على غرار موقف فولتير الغامض، بحيث إنّ هذا العالِم الرياضي هو الذي بين بأن التحليل مؤسَّس على مفهوم "العدد"، وهنا سيبدأ نجم هوسرل يسطع شيئا فشيئا، ذلك أن أستاذه، فايرشتراس، يرى بأن هذا الأخير،العدد، هو "نتيجة إجراء أو عملية ذهنية (mentale) لأن فعل العدّ (numération) عملية نختار بواسطتها معطى الأشياء التي لديها سمة مشتركة متجانسة بواسطة الخيال"[1]، وعلى ذلك فإن العدّ مرتبط بتحديد أشياء متجانسة.

بالرغم من الإعجاب العلمي لهوسرل بإنجازات أستاذه إلاّ أنه لم يخضع لها في عمومها، فالفرق بينهما هو الفرق بين الرياضي المحض والفيلسوف، مدشّناً اختلافه عنه بتحديده لمفهوم العدد نفسه الذي يكتسب طابعا إجرائيا، بينما يهتم هوسرل بالتحديد النظري، أي ضرورة توجيه الأنظار إلى أصل المفهوم وتكوينه وعلى ذلك لم يكن مقصود هذا التحديد هو الالتزام بالتحديد الواقعي وإنما كان حسب هوسرل وفقا لأصله السيكولوجي.

يقول هوسرل معبرا عن هذا التأسيس: "المفهوم الأول من هذه السلسلة هو مفهوم العدد (...) إننا مقتنعون اليوم بأن التطور الصّارم والمتناسق

[1] Ibid.

للتحليل الأرقى، نسق الحساب الكلي بمعناه لدى نيوتن (Newton)، ينبغي أن يصدر عن الحساب الأصلي الذي يرتكز عليه بإقصاء كل التمثلات الهندسية الملحقة، غير أن للحساب الأصلي، في الواقع، أساسه الوحيد في مفهوم العدد أو، لابتغاء دقة أكثر، في هذا التتابع المستمر إلى ما لانهاية للمفاهيم التي تسميها الرياضيات بالأعداد الكسرية، اللامعقولة والأعداد السالبة والمركبة (...) وبالتالي فإنّه، من تحليل مفهوم العدد، ينبغي لكل فلسفة أن تبدأ"[1].

لكن ما المقصود بمفهوم العدد ؟ توجد الإجابة عن هذا السؤال الجوهري، بالنسبة للإشكالية الرياضية صوريا والفلسفية جوهريا، في أطروحة التأهيل بحيث يُمنح لها تحديد سيكولوجي يؤطّر، بصورة مسبقة، علاقة النظرية المعرفية مع كل ما يحيط بها من معرفة نفسية في علاقتها بالمعرفة الحسية، فـــ "الأعداد خلائق (Créations) الروح من حيث إنها تتقوّم (Constituent) نتائج نشاطات تُمارسُ بالنظر إلى محتويات حسية؛ ولكن ما يخلق هذه النشاطات، ليس بمحتويات مطلقة جديدة، يمكنها أن توجد في المكان أوفي "العالم الخارجي"؛ وإنما هي مجرّد مفاهيم علاقة ليس بإمكانها إلا أن تكون مُنتَجَة، بل هي لا توجد بأية صورة في الواقع"[2]، إذ يمثل هذا المقطع، كما يقول دريدا (Derrida) في مقدمته لـــ"أصل الهندسة" (L'Origine de la géométrie) ملخص كتاب "مفهوم العدد" نظرا لكونه يحيل إلى إنتاج المُثُلِيَّات (Idéalités) التي لا تنتمي إلى زمان ومكان التاريخ الإمبريقي،

---

[1] Husserl (E) : Sur le concept de nombre, analyses psychologiques,in : Philosophie de l'arithmétique, traduction, notes, remarques et indes par : Jaques English, 2eme édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 1992, P 359.

[2] Ibid. P 257.

وعلى ذلك فهي تمثل التاريخية الأصلية[1]، وهذا ما يجعل من العدد مجردا عن كل حسية واقعية وحتى عن إمكانية تحديد عملية الحساب بما هي عملية ذهنية، إنه مخلوق مثالي.

كل هذا ينبغي أن ينطلق من تحليلات سيكولوجية، فالفلسفة والسيكولوجيا هما، إذن، نمطا المعرفة المتضايفين، في هذه المرحلة من التفكير وفقا لما يعتقد هوسرل، إلا أن ذلك لا يتحقق إلاّ إذا كانت الرياضيات تريد أن تحقق ضمانات فعلية فيما يخص نتائجها، فما الذي وجَّهَ العلاقة ما بين مفهوم العدد والسيكولوجيا ؟

يجيب هوسرل بأنه بالإمكان تقديم فكرة بالتوازي مع ذلك إضافة إلى مفهوم العدد، مفهوم اللّون الذي يختص الفيزيائي بالإجابة عنه مثلما أن الهندسي (Géomètre) يختص بالإجابة عن مفهوم المكان الذي هو موضوع دراسته، وهذا كله ذو علاقة وطيدة بالسيكولوجيا، إذ إنّ الأساس ماثل في أن هناك ارتباطا بين هذه الأفكار البسيطة (اللون، المكان وبالتالي العدد)، وتحديدا مفهوم العدد على وجه الخصوص، لأنه أبسط المفاهيم وتلكم هي المهمة الأساسية التي تسعى السيكولوجيا إلى بلوغها، أي أن تصل إلى وصف أبسط العناصر من حيث تعقّدها وتركيبها، مثلما يمكنها الوصول إلى فهم البنية الداخلية للنسيج المتشابك والمحبوك للأفكار من حيث إن هذه البنية تشكل مادة الفكر، بما أنّ فهم الأنماط الأولى لتركيب التمثلات، التمثلات الأكثر بساطة،

[1] Voir : Derrida (J), ibid. P7.

هو مفتاح فهم درجات التعقّد الأكثر ارتقاء والتي يجري (ينجز) الوعي بواسطتها كما لو أنه يجري مع تشكلات مجتمعة وثابتة.

ذلك هو سؤال، الأساس الراسخ و، الأسس الثابتة التي ينبني عليها الوعي، وليس مفهوم العدد بما هو غاية في ذاته، بل إن الأمر أعمّ من ذلك فمفهوم العدد أحد الحالات البسيطة التي يرتكز عليها الفكر، والأساس في هذا سعي هوسرل للعمل على إنقاذ الموضوعات العلمية من فخ الميتافيزيقا الممزوجة بالمنطق وشبحها باسم العلم الجديد (La nouvelle science) أي السيكولوجيا التي تتناول، بالدراسة الدقيقة، أسئلة الطابع الظاهراتي والأصل النفسي لتمثلات المكان (Espace) الزمان (Temps) والعدد...

عادة ما يطلق على هذه المرحلة من التفكير الهوسرلي تسمية مرحلة "الرد السيكولوجي"[1] التي ينبغي بموجبها إرجاع التصورات الأساسية لعلوم المنطق والرياضيات ونظريات المعرفة إلى تصورات نفسية، وهاهنا يتجذّر العمل النفسي لهوسرل بصورة أكبر من خلال "فلسفة الحساب".

إن ما يقوله هوسرل في مقدمة هذا العمل: "ينبغي أن أشير إلى أن جزءً من الأبحاث السيكولوجية لهذا الجزء* متضمَّن بالتقريب حرفيا في أطروحتي

---

[1] أنظر في هذا الصدد المطلب المتعلق بفينومينولوجيا هوسرل التي تبدأ بهذه الفكرة في عمل "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، لصفاء عبد السلام، ط1، منشأة المعارف، الاسكندرية، 2000، ص 62.

* يقصد الكتاب الأول أو الجزء الأول من كتاب "فلسفة الحساب".

للتأهيل حيث تم طبع كراسة من أربع صفحات في خريف (1887) موسومة بـــ "حول مفهوم العدد، تحليلات سيكولوجية" ..."[1]، يدل على أن كتاب (1891) هو تكميل وتعميق لأطروحة التأهيل مع رؤى جديدة تضمنت التأثيرات اللاحقة التي مارسها عليه عالِم النّفس والفيلسوف المعاصر له وأستاذه في الوقت نفسه، فرانتس برانتانو (F.Brantano) صاحب كتاب "السيكولوجيا من وجهة نظر إمبريقية"[**] إذ وقع تحت تأثير هذا الكتاب وسلطته الفكرية في الفهم والنفسية من حيث التفسير.

ستظهر مفاهيم حاسمة في هذا الكتاب يتبناها هوسرل إلى غاية مرحلة متقدمة من فكره، هي مفاهيم "السيكولوجيا التكوينية" (La psychologie génétique) والسيكولوجيا الوصفية (La psychologie descriptive)، إذ ينتهي برانتانو بواسطة هذين المفهومين، وعبر دراسة استقرائية للوعي، دراسة تفسيرية معمقة، إلى "تحليل الأصول" النفسية بما هي ظواهر (Phénomènes) تمكّنه من الوصول إلى العلم القبلي (Science apriorique) الذي يسبق السيكولوجيا، الرياضيات وكل العلوم مستخدما مفهوم "الفينومينولوجيا" [*](Phénoménologie)، ويرجع ذلك إلى الدروس التي كان برانتانو يلقيها بين سنتي (1888–1889)، إذ الأحرى، أن هوسرل

---

[1] Husserl (E) : Philosophie de l'arithmétique, traduction, notes, remarques et indes par : Jaques English, 2ème édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 1992, P 7.

[**] Psychologie d'un point de vue empirique. (1874).

[*] من أشهر من استخدم هذا المفهوم الفيلسوف الألماني هيغل بما هو عنوان لكتابه الضخم "فينومينولوجيا الروح" (1807)، غير أن أول استعمال له يعود إلى الفيلسوف الألماني نفسه جوهان هاينريش لامبرت (Johann Heinrich Lambert)، في كتاب له بعنوان "الأورغانون الجديد" (Nouvum Organum) (1764) يحيل من خلاله إلى معنى علم التجليات (Science de l'apparence).

قد كان حريصا على حضورها كما تقول فرانسواز داستور[1]، وفي هذه المرحلة، تحديدا، سيطلق هوسرل عنان البحث لنفسه، متناولا في الجزء الأول الأسئلة السيكولوجية المتعلقة بتحليل مفاهيم: الكمية(Quantité)، الوحدة (Unité) والعدد بما هي معطاة بكيفية خاصة مباشرة لا عبر ترميزات غير مباشرة، بينما في الجزء الثاني يفحص المفاهيم نفسها ولكن من جانب التمثلات الرمزية[2].

إن مسعى هذا النّوع من الدّراسة تأسيس علم قبلي من دون مسلّمات وافتراضات مسبقة، علم محض خالص مجرّد من مفاهيم الحدس الافتراضية التي تؤخذ عن رؤية الظاهرة النفسية كما يتم تمثّلها، وبهذا ستكون السيكولوجيا في نظر هوسرل هي "العلم المكلّف بإقامة تأسيس كل العلوم القبلية الأخرى وبالتالي للرياضيات أيضا"[3]، وراح هوسرل بذلك متبنيا المنهج الوصفي (Méthode descriptive) في دراسة المفاهيم غايةً في البساطة وعلى رأسها مفهوم العدد بالارتكاز على الأصل السيكولوجي مستلهما الدراسات الوصفية التي اعتمدها برانتانو.

كما يتناول هوسرل في "فلسفة الحساب" بالنقد أحد أقطاب الرياضيات آنذاك، من خلال كتاب صدر عام (1884)، لـــ غوتلوب فريجه (Gottlob Frege) موسوم بـــ"أسس الحساب" (Les fondements de

[1] Voir : Dastur (F), ibid.P21.
[2] Husserl (E), ibid. P 5.
[3] Dastur (F), ibid. P 21.

l'arithmétique) إذ يُدينُ هوسرل هذا العمل ويحكم عليه بأنه عمل لاعلمي يقع على النقيض من التوجهات العلمية مؤسّسًا نقده له، ففي فقرة يسميها بـــ"تجربة فريجه" (La tentative de Frege) يرى بأن هذا الأخير يسعى إلى مسألة مثالية وغير مقبولة في الوقت نفسه إذ "ينبغي على الرياضيات أن ترفض اللجوء إلى السيكولوجيا"[1]، ومن ثمة أن تلجأ إلى تمتين علاقتها بالمنطق بتركيزها على تأسيس كل أنواع البرهان الرياضي المبني على شكل صوري من خلال العودة إلى القياس، وهو بذلك يقف موقفا معارضا تماما، بل ومناقضا، للتحليلات السيكولوجية للعدد والرياضيات، وعموما التي كان هوسرل مولعا بها.

إن فريجه ومن خلال موقفه المواجه لهوسرل يعمل على تقويمه وإحلاله محلّه العلمي الأصح بحيث يتناول كتاب تنقيح "فلسفة الحساب" والذي هو نقد لاذع للتأسيس الهوسرلي للرياضيات على السيكولوجيا.

ب. التأسيس المنطقي للمعنى.

يبدو أن تأثير كتاب برانتانو* تعمّق في المرحلة المنطقية، ولكن على طريقة متميزة، هي أن هوسرل قد لجأ إلى ممارسة منهج السيكولوجيا الوصفية إلى الظواهر المنطقية، فكيف ذلك ؟

[1] Husserl (E), ibid. P 145.

* المقصود كتاب "السيكولوجيا من وجهة نظر إمبريقية".

يتبنى برانتانو منهج الدراسة الاستقرائية لظواهر الوعي بحيث يطلق عليها تسمية "سيكولوجيا تكوينية" (Psychologie génétique) تقوم أساسا على عمليات الوصف الخالص لظواهر الوعي، أي ما سيطلق عليه أيضا تسمية "السيكولوجيا المحضة" التي تسلّم بضرورة التخلص من كل حكم مسبق وعدم الانطلاق من أي افتراض، وذلك هو مطلب "تحليل الأصول" (Analyse des origine) بناء على أنه علم قبلي، بعيد عن أية مسلّمات أيا كانت، إذ لابد من مشاهدة الظاهرة النفسية في مثولها.

لكن وعلى ما يبدو فإن بداية المنعرجات الفلسفية في فكر هوسرل ستبدأ انطلاقا من رسالته التي بعثها بتاريخ 13 نوفمبر (1890)* إلى الأستاذ المشرف على أطروحة التأهيل، كارل شتامبف (Carl Stumpf) والتي يرى فيها بأن نطاق البحث، والحالة هذه، يمتدّ من مجال الرياضيات والبحث عن أساساتها إلى مجال المنطق، بل المنطق المحض** (La logique pure) مثلما

---

* هذه الرسالة قدمها والتر بيميل Walter Biemiel في : Introduction à « la philosophie comme prise de conscience de l'humanité », Deucalion, Vérité et Liberté, 1950, P41.

** إن إمكانية قيام أحكام بيّنة، واضحة أساسه المنطق المحض، ذلك أنه ينبغي قبل كلّ شيء أن تكتسب القضايا القبلية المؤسّسة للمعاني: "حقيقة"، "حكم"، "تعريف"...في صورة نظرية، أو بالأخرى، علما نظريا، لأجل أن يمكن الوصول إلى المبادئ المنطقية المعيارية منها، واستخراج قواعد فنيّة عملية فيما بعد، ومجموع تلك القضايا القبلية النظرية يسميها هوسرل باسم "المنطق المحض"، أنظر: بدوي (ع)، موسوعة الفلسفة، مادة "هسرل"، كما يمكن دعم هذه الفكرة، باعتبار أن المنطق الحض لا يعتمد البتّة على الاستنباطات المعروفة في المنطق سواء الصوري (Logique formelle) أو غيره وإنما قوامه كله في بحث الشيء نفسه والتوجّه إليه بما هو تجربة أُولى، حينما نلتقي بالعالم لأوّل مرة لقاءً حميميًا، وذلك بموجب الاختلاف الكامن ما بين علم النفس بما هو علم للواقع وقوانينه اللايقينية وما بين علم

هو واضح في عنوان البحث الأوّل من كتاب "أبحاث منطقية": "مقدمات للمنطق المحض"، بحيث سيتخلى عن رؤية فايرشتراس المتعلقة بالعدد بما هو "أساس للحساب العام"، ذلك أنه حتّى العدد ولكي يتأسس على سبيل العمومية (Généralité) فإنه لابدّ له من أساس، أي أن الحساب بخاصة والرياضيات بعامة بحاجة إلى ما يؤسسهما بما أنه "لا يوجد جنس وحيد لمفهوم العدد الأصلي أو أي عدد آخر يفرض استخدامه كلية"[1].

تحيل هذه المهمّة إلى أن الرياضيات تحتاج لعلم آخر يحتويها، هو إليها بمثابة احتواء الجنس لأنواعه، وعلى ذلك فإن "الرياضيات، الحساب الكلّي، ليست بعلم، إنها فرع من المنطق الصوري الذي يُعرَف بما هو فن العلامات والذي هو عبارة عن فصل خاص من المنطق بما هو نظرية فن المعرفة"[2]، وبهذا فإذا كان المقصود، بالنسبة لهوسرل، من الحساب دراسة الأعداد وأسسها التي تحوّلت إلى ما هو أعم منها، على المنطق، فإن فنّ المعرفة نفسه سيتخذ طابعا منطقيا تدعو الدراسة العلمية فيه إلى التعمّق في وصف سيكولوجيا المعرفة، لا بما هي مفهومة بالمعنى البرانتاني الذي تم تجاوزه، وإنما بوصف السيكولوجيا إجراءً وصفياً للوعي وظواهره على الطريقة الرياضية المتعلقة بمختلف المعيشات المنطقية، إذ إنه من بين أساسيات "الأبحاث المنطقية" ذلك التوجه نحو القوانين الكلية لمباشرة "الأشياء نفسها" مباشرةً وصفية تحليلية عبر انتظام بناها الماهوية لأجل التحصيل والإلمام بالمسألة المعرفية والمنطقية وفقا

المنطق يسعى للارتقاء عن الواقع باسم الأمثلة (Idéation)، رفع الأشياء إلى مستوى الوحدات الرياضية.

[1] Husserl (E) : Philosophie de l’arithmétique, ibid. introduction, P 6.

[2] Husserl (E) : Briefwechsel, Husserliana Dokumente, t III, Vol 1, P 161 (Lettre datée de Février 1890), in : Dastur (F), ibid. P 27.

لأدوات مخالفة لأدوات العقل الموضوعي القاصرة، فـــ"أبحاثنا إلى غاية هذه النقطة قد كانت نقدية، وإننا نعتقد بأننا قد تبيناًّ بفضلها الطابع المُقرِف لكل أنواع المنطق الإمبريقي أو السيكولوجي، ذلك أنه للمنطق بالمعنى المنهجي العلمي أسسه الرئيسية التي تقع خارج السيكولوجيا، إنها فكرة "المنطق المحض" (La logique pure) بما هو علم نظري مستقل عن كل نزوعات إمبريقية، وبالتالي عن كل [توجّهات] سيكولوجية (...) ينبغي علينا العمل بجدّ على تشييدها في استقلاليتها"[1].

إن محتوى المفهوم المنطقي، أو المعنى، بالأحرى، مختلف تماما ومتميز عن المحتوى النفسي الذي يحدث فيه، ولكن حتى هذه اللحظة فكل شيء، تمت دراسته، يقوم على التحديد بما هو "فن" سواء التحليل، أو الحساب، أو حتى المنطق، وهذا ما يمنح الطابع العملي لهذه العلوم في مقابل ما ينبغي البحث عنه كعلم للأسس(Science des fondements) ، أي "المنطق بما هو علم نظري"، "المنطق المحض".

يعرّف هوسرل في هذا المقام المنطق، في "فلسفة الحساب"كالتالي: مهمة المنطق، في هذا المجال، هي نفسها في مجال آخر: أي أن يكون سيّد العلوم الطبيعية للفكر الذي يحكم بتطبيقه، ويجعل القيمة التي يمتلكها بالنسبة للمعرفة،

[1] Husserl (E) : Recherches logiques, (Prolégomènes à la logique pure), T1, traduit de l’allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 5eme édition, Coll : Epiméthée , P.U.F, Paris, 2002, chap X, §57.

مفهومة حتى يتمكن في الأخير من ضبط حدوده، بدقة، امتداده، تأثيره وإقامة قواعد عامة متعلقة بذلك[1].

تتزعزع هذه التأثيرات كلها باستعادة تأثير كارل شتامبف الذي أحال هوسرل على المنطق الذي ليس فنا، بل إن "المنطق علم نظري" مؤسس على بحث القبلي، يحمل قلقًا بصدد المعاني المثالية والدلالات الفكرية، وهنا يقوم هوسرل بممارسة تأويلية لتكوينه الأوّل بناءً على الرؤية المنطقية، وبالتالي تحيل نظرية التغيرات، من وجهة نظر المنطق المحض، إلى الموضوعات الموجودة على شاكلةٍ صورية تنبغي دراستها في إطار شبكة من العلاقات الصورية المختلفة التي تتشكل من مختلف الموضوعات المترابطة في شبكة صورية أيضا، هدفها الوصول إلى القوانين القبلية التي تحكمها، "والحال أن مثل هذا الميدان يسميه الرياضي بـــ: التعدّد، وبالتالي، هو الميدان الذي يحدَّدُ فقط باسم عملية خضوعه لنظرية صورة مماثلة، أي باسم كون هذه الموضوعات ممكنة في بعض المساقات، التي تخضع لبعض القوانين الأساسية لهذه الصورة المحدّدة، أما من ناحية مادتها، فالموضوعات تبقى غير محددة بصورة كلية ـــ ما يعبّر عنه الرياضي بصورة أفضل من خلال مفهوم "موضوعات الفكر"[2].

بهذا تتحدد، بوضوح، الصورانية المنطقية للموضوعات التي يجدر تناولها، بحيث إنها تتماثل والموضوعات الرياضية، ليغدو المنطق "نظرية

---

[1] Ibid.

[2] Ibid. § 70, P 274.

الصورة" (La théorie de la forme) وليس فن العلامات أو الإشارات[1] (L'Art des signes)، أي أن كل معنى لا يخرج عن كونه الصورة الدلالية لمجموعة الإشارات الكامنة في الوعي ليس أكثر.

يُخضِع هوسرل رؤاه السابقة لمسألة الأسس لدراسة نقدية شاملة في كتاب "أبحاث منطقية" التي لم يعد المنطق فيها بما هو تكنولوجيا أو فنّ بل بما هو "علم نظري" (Science théorique)، ذلك أنه إن كانت "التكنولوجيا تمثّل الحالة الخاصة للعلم المعياري، الذي يرتكز فيه المعيار على الوصول إلى هدف عملي عام"[2] فإن كل تكنولوجيا تحتوي في ذاتها علماً معيارياً، ولكن ليس بعلم عملي، وبالتالي فكل علم معياري، ومنه كل علم عملي، يفترض عدة علوم نظرية كأساس له، من حيث إنه ينبغي أن تحتوي على محتوى نظري منفصل عن كل معيارية، يجد موقعه في العلوم النظرية[3]، وهذه دعوة إلى ضرورة إقامة الأمر النظري المحض على عكس الأمر السابق الذي كان قائما على الأمر النفسي المحض، فمن الواضح منذ الآن، يقول هوسرل، بأن العلاقات النظرية التي كانت، وفقًا لما تمّ عرضه، تقوم في قضايا العلوم المعيارية، ينبغي عليها أن تجد مقامها المنطقي في العلم النظري، فإن كانت العلوم تسعى إلى تأسيس ذاتها فحريّ بها العودة إلى دراسة المحتوى النظري الجوهري، أي الولوج إلى أعماق العلوم النظرية المرتبطة بها، وبصورة أخرى "كل علم معياري يقتضي معرفةً لبعض الحقائق التي ليست بمعيارية، بل تحصل على

---

[1] Voir : Dastur (F), ibid. P 26.
[2] Husserl (E), ibid. § 15, P 50.
[3] Ibid. P 51.

هذه المعرفة من العلوم النظرية وتكتسبها بتطبيق القضايا المحصَّلة من هذه العلوم [النظرية] في كوكبة الحالات الثابتة ذات الاهتمام المعياري"[1].

في سؤال له عن مهمة الفيلسوف، يجيب هوسرل، بعدما لم يبقَ للرّياضي مهمة ماهوية يقوم بها، بأن المنظّر الخالص هو رجل المنطق، الفيلسوف، لأن الرياضي مجرّد مطبِّق يقوم بالبناء فقط، إنه مهندس العمل، تقني بامتياز، بل إنه يجعله بما هو الرجل الذي يقوم بتركيب الآلات بعدما يتمّ تصميمها كما يمكنه أن يكون مصمِّمًا أيضا، ولكنه لا يحتاج لامتلاك أية معرفة بديهية قصوى تتعلق بماهية الطبيعة وقوانينها[2].

إن الرياضي يشكّل نظريات: الأعداد، الاستدلالات، التغيرات من دون وجه الحاجة لمعرفة بديهية بماهية نظرية عامة وبماهية القوانين التي تشترطها، كما يصدق الحال على كل العلوم الأخرى المتخصصة، أو العلوم جزئية والفنون، فكل باحث في إحدى هذه المجالات ليس بحاجة للمعنى الأقصى و"البداهة القطعية" (Evidence apodictique) المرتبطة بالوضوح الكلّي، النّظري، لأنهما مجال بحث الفيلسوف، الذي تنحصر فيه مسألة "تأمل مستمر لنقد المعرفة (...) تأمّل لا يسمح بسيطرة أي اهتمام سوى الاهتمام النظري المحض والذي يساعد، [الفيلسوف]، على ترجيح حقوقه[3].

---

[1] Ibid. P 53.
[2] Ibid. P 54.
[3] Ibid.

بحث الاستقصاء الفلسفي عن الوصول إلى فهم بديهي عن معنى وماهية هذه الإنتاجات من جانب المنهج والموضوع"[1] وبهذا يتأسس نقد هوسرل، في واقع الأمر، على عدم الاكتفاء بمجرّد تحصيل المعاني الجزئية للعلوم الفرعية القائمة على كهانة المستقبل وتكهّن قوانينه "المؤسَّسة" على التنبؤ بمجرى مستقبل الأشياء أو حتى العمل على إعادة بناء الأحداث، وبالتالي فمن صميم مهمة الفيلسوف "توضيح ما تكون عليه ماهية 'الشيء'، 'الحدث'، 'السبب'، 'الواقع'، 'المكان'، الزمان'..."[2] إذ يكمن وجه الاتفاق في ذلك في أن المسألة الفلسفية المنطقية في "الأبحاث المنطقية"، أي في الفينومينولوجيا الوصفية، قائم مقام بحث الأصول بما هي معانٍ بدئية لبحث كلّ ما هو جدير بالوصف الفلسفي والتحليلية الدقيقة لكل حالة من دون إغفال أي منها، وهذا الأمر يعني عدم توجيه الأنظار إلى التمثلات العرضية [الشيء، الحدث، السبب...] في العلم وإنما إلى أصولها التي هي موضوع السؤال الفينومينولوجي[3].

واضح إذن بأنه ينبغي استلهام صحّة المرجعية، الأساسية لجميع القضايا العلمية والمعرفية، وحقائها من "المنطق المحض"، العلم النظري بامتياز فـــ "هذه العلوم هي التي بإمكانها المساهمة في التأسيس العلمي وفي تقوّم (Constitution) العلم المعياري الذي يرتبط بها (...) حتى تصبح هذه العلوم المعيارية ممكنة"[4]، وعليه فالعلم المعياري ولا حتى العملي لا يؤسس منطلقات

[1] Ibid. § 71, PP 279, 280.
[2] Ibid. P 280.
[3] Ibid. § 67, P 269.
[4] Ibid. P 54.

العلم، بل الأساس النظري وحده كفيل بذلك، ومن هنا يفتح هوسرل دروب فهم المنطق المحض الذي يحدد تصوّراً جديداً، فيما يخص المنطق الصوري، من خلال نقد علاقته مع علوم الحدث/الواقع (Sciences des faits) التي تتبنى منطقا إمّا عمليا أو معياريا ينقصه التمعّن النظري.

وعلى العموم فالدراسة النقدية التي يمارسها هوسرل في هذا الجزء من الأبحاث، (مقدمات للمنطق المحض)، هي عبارة عن تأسيس في الآن معا لـــ: المنطق الصوري والمنطق المحض، الكانطي[1]، الذي يرى بأن المنطق الخاص يحتوي جزءً نظرياً، في حيـــن أن المنطق العام ينبغي أن يكون كله نظري، يشرف على العملي منه والابستيمولوجي.

يسعى المنطق المحض وفقا لهذه الاعتبارات إلى رصد عمليات الوعي، أوبالأحرى، القوانين والشروط القبلية للمعرفة التي من الممكن تأمّلها بصورة مستقلة تماما عن الذات المفكِّرة وفكرة الذاتية، بصورة عامة، زيادة على أن هذه القوانين الصورية لا تتناول بالسؤال: أن نحكم، أن نتمثّل، أن نستدل، أن نؤسّس، وإنما تتجه مباشرة إلى: المعرفة، الحكم، التمثل، الاستدلال، التأسيس، حتى يكون ممكناً تحصيل المعرفة البديهية بخصوصها من دون مسبقات، لأن البداهة توجد في المعيشات والصور، ولذلك فإن هوسرل ينفي بصراحة

[1] Dastur (F), ibid. P 28.

وبصرامة بأن هذه المعطيات ليست معطيات الواقع الحدثي، "فالمنطق المحض ينبغي عليه، بما هو علم نظري، أن يتحرر، بما هو مستقل من الأحداث النفسية أو من القوانين التي يمكن وصفها بما هي قوانين سيكولوجية"[1] لأنه أصبح من المعلوم بأن القوانين النفسية تُفقِدُ القوانين القبلية معناها كلية، هذه القوانين التي من مثل: "قوانين الفكر" الأولية، أو صيغ القياسية، فهذه الأخيرة لا تقبل أي تأويل سيكولوجي إمبريقي.

بصورة أوضح فالقوانين القبلية لا يمكنها الحصول على طابع مفهوم البساطة الكلية، في بُعدِ الامتلاء بفرديات واقعية، بل "ينبغي عليها أن تكون مفاهيم عامة بالأصالة، تتكوَّن من امتداد الفرادة المثالية، للأنواع الأصلية"[2]، وإحالة ذلك كلّه هو أن المهمة الوصفية لكتاب "الأبحاث المنطقية" بحثٌ في المعنى الصوري لقوانين المعرفة بحثا وصفيا تحليليا، إذ يتعيّن من خلاله استخلاص المعاني الصافية والعليا، أو، بالأحرى، صور المعاني، التي تسمّى بـــ"التمثلات الفارغة" (Représentations vides) التي يعتبَر أساسها دراسة العلاقة الصورية فيما بينها من دون الإحالة على محتوياتها، وهذه آية هي اللّغز الهوسرلي التي تحدّد الفرق ما بين المحتوى والموضوع.

إنّ موضوع المنطق المحض، وفقا لما يرى إيمانويل ليفيناس (E.Levinas)، قائم على البحث في المحتوى (Contenu)، وفي الصورة المشتركة لمختلف المحتويات، على سبيل التجريد والتعميم، في استقلال كلّي

[1] Husserl (E), ibid. § 46, P 191.
[2] Ibid. P 192.

عن أي محتوى، وهو الأمر الذي يجعل الموضوع، أساسا، "شيئا ما على العموم"، وعلى ذلك ينبغي تحديد الفاصل ما بين المادة (Matière) والصورة (Forme)، ذلك أن الصورة ليست بنتيجة للسلوك مسلك تعميم مدفوع إلى الأقاصي، بما أن الجنس (Genre) يحمل دائما محتوى، بل الـــ"شيء بصورة عامة"، يتعالى، عن كل جنس، بما أنه خاضع لقانون خاص علمه المنطق المحض بوصفه شرط الحقيقة من حيث إن الحقيقة نفسها مطابقة للفكر مع الموضوع، إذ إن البنى الصورية تنتمي إلى وجوده، وهو الأمر الذي يجعله فوق العلوم، وليس معياريا فقط[1].

في هذه النقطة تحديدا يقع المنطق المحض في مسألة الفراغ من الدلالة، ولكن هذا الفراغ ليس بالعبث ولا حتى بالغياب عن الموضوع وإنما هو آن الموضوع ولحظة ينبغي أن يمرّ الموضوع بها، إذ إن طبيعة البحث المنطقي تمنحه هذا الطابع، طابع الصورة الفارغة [2](Forme vide)، فقد وقف هوسرل موقفا، بهذا الصدد، مناهضا لكل من تواردوفسكي (Twardowski) وزيميرمان (Zimmermann) اللّذان بقيت جهودهما ناقصة فيما يتعلّق بتوضيح مفهوم "التمثّل" (Représentation) في علاقته بالمحتوى (Contenu).

1 Voir : Levinas (E) : En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 3eme édition corrigée, J, Vrin, Paris, 2001, P 19.
2 Ibid. P 20.

لا يضمّ المحتوى [محتوى الوعي] شيئا واحدا فقط وإنما العديد من الأشياء، إنه مركّب، وهذا ما لم يتمكن هذا الثنائي [تورادوفسكي وزيمرمان] من تحديده بدقة، فالمحتوى هو مادة التمثل، "التمثّل التمثّلي"[1]، فمثلا يمكن الاستيعاب من مفهوم المحتوى "التمثّل الإسمي"، الدلالة بما هي وحدة مثالية، التمثل بمعنى منطقي محض، وبالتالي فاللّحظة التي تتفق معه في المحتوى الفعلي (Réelle) لفعل التمثل هي الماهية القصدية على صفة التمثّل والمادة"[2] ذلك أن المحتوى الواقعي، يتكوّن في الأساس من مكوّنات منفصلة لا تنتمي إلى الماهية القصدية، إن المحتويات المدرَكة في وعي الفعل (في الماهية القصدية) أي الإحساسات والصور التي تنضاف إلى العديد من التمثلات المختلفة، هي أيضا متعددة الالتباس، ما بين الصورة والمحتوى، وبالتالي هذا هو سؤال الصورة المقولية (Forme catégoriale) إذن والمحتوى الذي ينبغي الاهتمام به، من حيث إن الصورة المشتركة أهم من المحتوى[3].

إنّ شرط اعتبار الموضوعات وتأمّلها هو أنها تحترم الضوابط التي وُضعت لها، أي ضرورة حصول تساوق صوري، لا يبالي بالمحتوى ولا بطبيعته، ما بين الموضوعات وحدوثها المنطقي، "ذلك القبلي الذي تحوزه الفينومينولوجيا في علاقتها ببقية العلوم الداخلة ضرورة في نطاقها وما يعنيه

[1] Husserl (E) : Recherches logiques V,T2, Recherche pour la théorie de la connaissance, traduit de l’allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 4eme édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 2005, chap VI, § 44.
[2] Ibid. § 45. P 323.
[3] Ibid. § 45, PP 322, 323.

ذلك من حيازتها للأصول الكبرى للمفاهيم منها تنبع القوانين القصوى للمنطق المحض"[1].

إن الاقتضاء الأولي في هذه المرحلة متعلق أولاً وابتداءً بنقل الصيغ المنطقية إلى الوضوح الفلسفي، حتى تستمد معانيها على مستوى مبانيها وصورها، إنها مباني ذات معاني صورية متشابكة تتناول المعيشات (Vécus) الفكرية بماهي "ماهيات" تحيل مباشرة إلى الطابع اللاإمبريقي للوصف الفينومينولوجي، بما هو عودة إلى أفعال الوعي التي تتقوّم الدلالات المنطقية.

بهذه التحديدات لما هو منطقي (Le logique)، التي يقوم بها هوسرل على أرضية الموضوع، لن يتبقّى أي وجه للبقاء إلى جانب النزعة الواقعية (Le réalisme)، بل سينتقل منها (من الواقعية) إلى مثالية الدلالة، أو إلى اعتبار أن ما ينبغي أن يُنجَزَ لابدّ هو ناجزٌ على سبيل تجاوز التصورين: النفسي والمنطقي ليحلاً في الفكر ويرتبطا به، ويصبح بالتالي كل من العلم والمنطق من وحدات الروح بما هي وحدات لعطاء المعنى الكلّي بحيث لا يشترط الفعل أو الحدث النفساني للظاهرة وإنما المعنى بما هو مُتَقَوَّم (Constitué) تُوكَلُ إليه مهمة تنشيطها وإحيائها وعلى هذا لم يصبح موضوع الفكر هو نفسه محتوى الفكر، وقد درج هوسرل عبر مهمته النقدية إلى اعتبار الوعي بما هو فكر موهوب بالمعنى وبه ممتلئ[2].

---

[1] إنــﭭزّو (ف): هوسرل ومعاصروه، نفسه، ص 133.

[2] Husserl (E) : Recherches logiques II,T2, Recherche pour la théorie de la connaissance, traduit de l'allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 4eme édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 2005, § 15. PP 169-171.

ج. سؤال ما الفينومينولوجيا، ماهوية المعنى.

لا يمكن تقديم إجابة محددة لسؤال: ما الفينومينولوجيا ؟ لمبررات متعددة[*]، أولها أن الفينومينولوجيا نفسها غير محددة بما هي نظرية ذات معايير يمكن الإحاطة بها على نفس نمط النظريات الفلسفية المعروفة، لأنها تتميّز عنها من حيث الأهداف والمنهج، وثانيها أنها تطوّر متواصل، غير متوقف يماثل سيلا هيراقليطيا من الجدل اللامتناهي، إنها بالأحرى المشروع اللانهائي من الممارسة المنهجية التي لا تسمح بإجراء الإمساك بها، إذ لا تعرف حتى من أين تبدأ، فكيف لها أن تعرف موطن انتهائها ؟

لطالما كان هوسرل يبدأ ثم يعيد بدأه، وهو في ذلك لا ينفك يبتدئ، أي أن سؤال الانتهاء غير مُنتظَر بما أنه لم يحدّد المعنى الأصحّ والإجراء الأفصح لسؤال البدء، وبهذا تكون الفينومينولوجيا ابتداءٌ يكاد لا يبدأ حتى يجد بدايته؛ بداية متجددة التجليات هي الفينومينولوجيا، وهذا من حيث إنها بحث عن نقطة انطلاق بديهية يتم التعارف حولها والعمل بها، وهو ما ليس ممكنا حتى بالنسبة لهوسرل نفسه.

---

[*] على رأس هذه المبرّرات ما يتقدّم به الباحث: جان كلود جونس (Jean-Claude Gens)، من تحديدات مختلفة ومتعدّدة، للفينوميولوجيا، وحتى غامضة، كما يرى هو نفسه، يصعب جمعها في تحديد واحد وموحّد. Voir : Gens (J.C) : La pensée herméneutique de Dilthey, ibid. PP 105-107.

الفينومينولوجيا، بدءً، هي تلك المهمة النقدية، على مستوى علم النفس، للاتجاه الطبيعي بحيث يجعل منه علما تجريبيا، بناء على أنها، الفينومينولوجيا، هي علم الوعي القائم على التحليل الدقيق للمعاني باعتبارها تُدرَك بالحدس في رؤية واضحة، الأمر الذي يمنحها شرف وسام "السيكولوجيا الترانساندانتالية" (La psychologie transcendantale)، وعلى هذا المعنى فهي شرط قيام العلم الإنساني الكلّي، ذلك أنه إذا كانت الرياضيات قد حققت نجاحها على مستوى الطبيعة فإن الأمر مرهون، بالنسبة للفينومينولوجيا، بتحقيقه في صورة علم الماهية، أي بوصفها علم العلوم كلها، أو علم ماهية العلم نفسه، الأمر الذي يجعل منها "العلم النظري" بامتياز الذي يتّخذ الحدس بما هو وسيلة رئيسة في المعرفة.

نظرية الموقف الفينومينولوجي إذن هي التعبير اللائق عن المقام الذي يحتلّه هذا العلم بما هو "نظرية" في أصلها الإغريقي: الوحدة التي تبني مساقا تأسيسيا للقضايا، الأمر الذي يعني بأنها منظومة شروط إمكان للتحقّق العقلي[1] بما هي بحث في المنابع الأصيلة والمقامات العليا من: رؤية وحدس، على غرار معنى الإبصار والتفتح على الأشياء التي يقصد منها اليونان "تحصّل الشيء نفسه" لأجل أن يكون هناك تطابق مع الفكرة والمثال الإغريقي المتأصّل في قصديّته التي تعود إلى كونها حدس الأشياء في عينيتها، بلحمها ودمها*.

[1] أنظر: انـــڤزّو (ف): نفسه، ص 193.

أمّا عن سؤال ما معنى الفينومينولوجيا ؟ بمعنى آخر فهي بالدرجة الأولى "محاضرة فرايبورغ" (1917) (Conférence de Freiburg) والتي تطرح السؤال مباشرة حول ماهية الفينومينولوجيا التي لا تجيب عنها سوى باقتضاب*، ومجرّد محاولة إيجاد تعريف مبسّط لها يحيل إلى أنّها "علم ذو نمط جديد تماما [...] ولا يمكن أن للفلسفة أن تكون علما** صارما إلا من خلال الفينومينولوجيا الخالصة"[1]***، أو كما يعرّفها هوسرل أيضا في مقدمة كتاب "أفكار...I": "الفينومينولوجيا المحضة، التي نريد أن نتهيأ الدخول إليها، (...) بالماهية علم جديد، إذ يجعلها طابعها الجوهري غريبة عن الفكر الطبيعي (...) إنها تدّعي لنفسها تسمية علم الظواهر (...) كما يبقى من المؤكّد بأن الفينومينولوجيا ترتبط بكل [هذه] "الظواهر" مع أخذ هذا المفهوم في كل معانيه، غير أنها تفعل ذلك بصورة مخالفة تماما، تغيّر بكيفية محددة كل معاني هذا المفهوم"[1] على أساس أنها، دائما، هذا العلم الجديد، المختلف الذي يحمل رؤية جديدة أرقى وأكثر صرامة، وهو ما يظهر حتى في مؤلفاته الأساسية "فكرة

---

* أنظر فيما يتعلّق بهذه الفكرة المبحث اللاحق حول الحدس ولاسيما ما يتصل مباشرة بالحدس المقولي.

* يمكن تعريف الفينومينولوجيا، في الأسطر اللاحقة، علما أن التحديد أيا كان مضمونه وكيفيته فهو غير شامل للفينومينولوجيا من حيث هي نظرية، منهج وإجراء الابتداء سواء النظري أو المنهجي وهو ما تشهد عليه مـــمارسة هوسرل النقدية وتراجعه عنها في مراحل لاحقة من تطوّر فكره، ذلك أن هناك اكتشافا دائما لحقائق وإجراءات منهجية، الأمر الذي يحيل إلى التردد، في الاقتناع، بأن هناك إلماما كليا في الإحاطة بتعريف شامل لها.

** تدل الفينومينولوجيا من هذه الجهة على معنى "العلم" (Science) وعلى "نظام من الميادين"، كما تدل على المعنى الذي يتحصّل في مفهوم "المنهج" (Méthode) عبر موقف الفكر شديد الخصوصية، موقف الفكر الفلسفي بعامة ومنهج الفلسفة بخاصة".

[1] هوسرل (إ): الفينومينولوجيا الخالصة، المحاضرة الافتتاحية في فرايبورغ (1917)، في: عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير)، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 2003، ص 110.

*** واضح أن هذا التحديد لا يقدّم ماهية الفينومينولوجيا، ولذلك لابدّ من التوصل إليه تدريجيا، إلى استنتاج تحديد شامل لها.

الفينومينولوجيا" و"الفلسفة بما هي علم صارم"، الفلسفة علم، وصفٍ صارمٍ، يتبع قوانين علمية لا محيد عنها إلا الحياد المنطقي والأنطولوجي.

هذا ما يمكن فهمه من الإرث الفلسفي الهوسرلي، والذي يُصَابُ فيه كبد الحقيقة، أي تكمن صرامة الفينومينولوجيا كونها علمًا غريبًا، ذلك أن العلوم السابقة تنتقص لهذه الصفة "العلمية" لأجل التوصّل إلى دراسة مؤسّسة ومبنية على قواعد عقلية جادّة جداً، قصد الخلاص من السذاجة "العلمية الموضوعية"، وهو ما يعني بأنّ الأهمّ للفينومينولوجيا، في هذا المقام، ليس "إعادة إنتاج عصر النهضة" بأخطائه وهفواته، وإنما الدراسة المعمّقة و"استجلاء المشكلات الفلسفية بشكل جذري" من خلال تسليط الضوء على الأفكار وعلى المعاني للتخلّص من الشوائب العالقة المتسببة في "أزمة الوعي" المعرفي والعلمي، وهكذا تصبح الفلسفة، أرضية كل العلوم، بما هي فينومينولوجيا[2].

تحمل الفينومينولوجيا، بهذا، معنيين: الأوّل خاص بما هو نقد العقل النظري، فهي من حيث المضمون ترتسم على مستوى تعلّقها بمقام العلم وتمكّنها من جمع جملة الميادين العلمية في داخلها بقصد النّظر (Regard) وإعادة إعماله فيها، والثاني يرتسم على مستوى أنها منهج فلسفي، بما هي مقام للفكر من حيث خصوصية وجهة النظر الفلسفية وبنيتها الصورية.[3]

---

[1] Husserl (E) : Idées…I, Introduction, P 3.

[2] أنظر: إنــڤزّو (ف): مقدمة، في: هوسرل (إ): فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي انقزّو، ط1، بيروت، 2007، 15.

[3] نفسه، ص 15.

ينبني الجزء الثاني من "الأبحاث المنطقية" أساسا على الولوج المباشر في عملية الممارسة الوصفية إذ يحمل عنوان "أبحاث من أجل الفينومينولوجيا ونظرية المعرفة"، أساسه مباشرة العمل الفينومينولوجي في منابع المفاهيم الأساسية والقوانين المثالية للمنطق المحض، الذي يغدو البنية الأساسية للمعيشات ومسارها في الوعي وهو الأمر الذي يطلق عليه هوسرل تسمية "فينومينولوجية" [1] (Phénoménologique) التي تتأسّس على رفع البيانات المنطقية إلى مقام الوضوح الفلسفي، لأن الاقتضاء الفلسفي الفينومينولوجي لا يحتمل سوى وصف معيشات الفكر والمعرفة المختلفة من حيث طبيعتها عن الأحداث الواقعية في العالم الموضوعي الذي تدرسه السيكولوجيا، إنها "الماهيات" أو المعيشات المحضة[*].

إن المعنى الذي تشير إليه الفينومينولوجيا هو معنى الوميض، الذي يثير انتباه البصر، كما أن فيها دلالةً على النّظر لكل ما هو مرئي، ينبُعُ عن وميض النّور لتحمل بذلك معنى: أن يكون الشيء مرئيا (Visible)، الصورة (Photos)، النور [2] (Lumière)، وهو المعنى الذي يتوافق مع فكرتي

---

[1] Voir : Husserl (E) : Recherches logiques II, ibid. P 3.

[*] وفقا لسوء الفهم الذي وقع فيه قرّاء هوسرل المتحمسين، والذين اعتقدوا بأنه قد وقع في نزعة سيكولوجية بعد أن انتقدها في "مقدمات للمنطق المحض" فقد كان واجبا عليه [هوسرل] أن يؤكد على أن صفة الـــ"لاتكوينية–السيكولوجية" (La non-génétique psychologique) الواردة في مقدمة المجلّد الثاني لـــ"الأبحاث المنطقية" يقصد بها أساسا الطابع "اللاإمبريقي السيكولوجي" (non-empirico-psychologique) بما هو مجال اهتمامات الفينومينولوجيا.

[2] Foulquier (P) : Dictionnaire de la langue philosophique, 6ème,P.U.F, Paris, 1992, P535. et : La philosophie de A à Z, sous la direction de : Laurence Hansen-Love, édition Hatier, Paris, 2007, P 342.

"الظهور" و"الظاهرة" لأنهما تشتركان في ماهية النور والإيضاح، علما أن نعطي الدلالة الأنطولوجية للإيضاح هي البداهة بامتياز، "وللفظ الظاهرة معنى ثنائي بموجب التضايف الجوهري بين "الظهور"/التجلي (Apparaître) و"الظاهرة" (Ce qui apparaît) بالرغم من أن الأمر يعود إلى الدلالة على التجلي/الظهور نفسه، الظاهرة الذاتية[1]، وهذا ما يفككه هيدغر في الفقرة السابعة من "الوجود والزمان" (Etre et temps) مشيرا إلى أن مفهوم "الفينومينولوجيا" الذي يـــنقسم: إلى "فيـــنومين" أي ما يتجلىّ، هذا الذي يتجلّى (Cela qui se montre)، المـــ–تجلّي (Le se-montrant) أي الذي لا ينفك يظهر عـــلى الـــدوام في صـــيرورة دائـــمة مســـتمرة ولا ينقطع أبدا، كما يعنـــي أيضا البيّن (Le manifeste)، والإيضاح أو حمل الشيء إلى موطن النّور (Amener au jour) وتسليط الضوء عليه (Placer en lumière)، وهذه المفاهيم كلها مشتقة من اللّفظ اليوناني (Phos) الذي يعني النّور (Lumière) وشفافية الوضوح، يعني، أيضا، الشيء الذي يصبح بيّنا وواضحا من ذاته، ومرئيا بذاته[2]، أمّا لوغوس (Logos) تعني العقل (Raison)، الذي يحيل إلى الكلمة (Parole) والقول أي إضفاء البيان على ما تقوله الكلمة، واللوغوس يلعب، أيضا، دور الوسيط (Médiateur) الذي يساعد القول على البيان، إنه يجعل القول مرئيا، كما يعني عموما الإبانة والإظهار، الذي يحمل دلالة جازمة (Apophantique)[3] أي قطع القول والخروج من التردّد والتخلّص من الغموض وكشف حقيقة الشيء نفسه، وتلكم هي دلالة اللّفظين حسبما يتبحّر هيدغر في معانيها اليونانية بما هو فيلولوجي.

---

[1] Husserl (E) : L'idée de la phénoménologie, traduit de l'allemand par : Alexandre Lowit, 5ème édition, P.U.F, Paris, 1993, P 116.

[2] Heidegger (M) : Être et temps (section I), traduit par : François Vezin, Coll : Bibliothèque de la philosophie, Gallimard, Paris, 1986, § 7, a, PP 54, 55.

[3] Ibid. § 7, b, PP 58- 59.

تقوم الفينومينولوجيا على وصف "الظاهرة" كما تتعطي لأجل تحليلها، تحديد خصائصها ووصفها، وهي على المستوى الفلسفي، بما هي أنطولوجيا، تحديد للبنية العامة للظواهر وشروطها من خلال التطرّق إلى مسألة التجلي/الظهور (Apparence) والانبثاق (Emergence) من خلال تفاعل الوعي، مع أية ظاهرة ما، تفاعلا واتصالا مباشرَين، على أن عملية التجلي هذه ليس في مستوى الانفعالات السيكولوجية بباقية، بل إنها إلى مستوى الفلسفة الأنطولوجية راقية، أي إلى مستوى ومرتبة حياة "الماهية"، إنها هي العلم بالماهيات الأكثر وجودية من العرضيات، فتحصيل الظاهرة معناه، حدسياً، ماهية الشّيء التي تتجلّى للوعي، لا كما يهتم بها علم النفس التجريبي، بما هو كائن ضمن المنظومة الطبيعية، وإنما بما هو وعي خالص[1].

إنّ فينومينولوجيا "الأبحاث المنطقية" الوصفية محايدة، وهذا ما يصرّح به هوسرل في 1901، "الفينومينولوجيا هي "ميدان الأبحاث المحايدة" التي لا تنهل من علم النفس ولا من المنطق"[2] بل بوصف الفينومينولوجيا منبع هذين العلمين: إنها تحلّل ماهية المعيشات النفسية التي تعمل السيكولوجيا على تقصّيها والأمر نفسه فيما يخص المنطق من حيث إنها تحقق مفاهيمه الأساسية التي يقوم عليها: التمثل، الحكم...

[1] Ibid. § 7, b, P 60.
[2] Husserl (E) : Recherches logiques, II, ibid.

يتجه الفينومينولوجي بموجب هذا المطلب العلمي إلى تحليل "الأشياء نفسها" لا ما يحيط بها أو ما يتعلّق بها، وهذا ما أدّى بهوسرل إلى القول في الـــ"بحث المنطقي" الثاني "على المفاهيم المنطقية، بما يمكننا أن نميّزها بقيمة وحدات الفكر، أن تحصّل أصلها من الحدس (...) فيما يخص "المفاهيم، الأحكام، الحقائق (...) ولن نكتفي بغير ذلك، نريد العودة إلى الأشياء"[1]، وهذا ما يعني ضرورة الكفّ عن الفهم الرمزي للأشياء والكلمات، إذ من غير المقبول، في الفينومينولوجيا، أن تدخل الدّلالات الاحتمالية على المفاهيم لأن الأمر يتعلّق بسلطة قوانين "المنطق المحض" التي تؤدي المعنى مباشرة.

يقدّم هوسرل الفينومينولوجيا، إذن، بما هي علم، لا بما هي نظرية أو مذهب، فطموحه الرئيس مؤسَّسٌ رأسًا على الرّؤية العلمية وهو الذي تكوّن في بداياته الأولى على الفكر العلمي: الرياضي، الفيزيائي والفلكي*، إنّها [الفينومينولوجيا] علمٌ يختلف عن العلوم المعهودة، ماضية كانت أم حاضرة، يتناول، بالدراسة الممحّصة، الظاهرة (Phénomène) الخالصة، وبهذا يكتفي هوسرل، في تعريفه للفينومينولوجيا، عند هذه النقطة، بما هي علم، ثم يتّجه بعد هذا، إلى دراسة الظاهرة التي لم تحظَ بالتفكير والتأمل العلميين.

المعنى الأوّل لــ "الظاهرة يشير إلى محتوى معين يقيم في داخل الوعي الذي يقوم بعملية المعاينة"[2] ذلك أن الفكر في الفينومينولوجيا إن هو إلا يَحدُسُ

[1] Ibid. P 16.

* أنظر غرانيل (ج): هوسرل، ترجمة الطيب بوعزة، مجلة مدارات فلسفية، العدد 4، ص ص 2،1.

[2] هوسرل (إ): المحاضرة الافتتاحية في فرايبورغ (1917)، نفسه، ص 113.

فقط، يُدرِكُ من دون أن يحكمَ أو يؤوّلَ، فعملية التعرّف، والحالة هذه، عملية بسيطة، وهو ما يجعل الفينومينولوجيا علما وصفيا وعمل وصفي للظواهر المحدوسَة من دون إجراء آخر أيا كانت طبيعته، غير أن تحديد الظاهرة في هذا المقام يختلف، لدى هوسرل، من هذه المحاضرة، محاضرة فرايبورغ، إلى "أبحاث منطقية"، والمقصود، تحديدا، ذلك التصوّر الذي يحوّل الظّاهرة من وضع التعرّف على الشيء بما هو محتوى/مادة، إلى التعرّف على الشيء بما هو صورة[1]، لأن البيان الذي تحمله الفينومينولوجيا هو تسليط الضوء على الصورة، أي على الكيفية (La manière) التي تتهيأ بها الموضوعات، وغضّ البصر عن مادتها ومحتواها[2]، على أن الأساس، بالنسبة لهوسرل، هو عملية "تغيير الموقف" أوالتحوّل من موقف طبيعي، حسّي، إلى موقف يركّز على العالم الفينومينولوجي، عالم "الماهية"، "الشيء نفسه" فينومينولوجياً لا طبيعياً، وبهذا تؤوّل الفينومينولوجيا من حيث إمكانية التحديد إلى كونها: العلم الوصفي الذي موضوعه الماهيات أو الأشياء نفسها (La description des choses elles-mêmes) فالشيء نفسه المقصود بالعودة هو الماهية التي تحمل حقيقة موضوعية واحدة يجدر الوصول إليها، في صورتها العلمية الواضحة، أي على هيئة البداهة اليقينية غير القابلة للتأويل، ولا لمنهج آخر سوى كونها كذلك، وذلكم هو المعنى المقصود فينومينولوجيا، المعنى الأصلي الموضوعي.

واضح من هنا بأن الأكثر ميلا في تحديد مفهوم الفينومينولوجيا كونها "منهجا" (La phénoménologie est une méthode)، إنها "منهج

[1] Voir : Levinas (E) : En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, ibid.
[2] Heidegger (M), ibid. §7, P54.

الوصف الماهوي" (Description eidétique) علمًا أن هذا التحديد لا يشكّل سوى تصورًا أوّليًا لمرحلة بعينها من مراحل تطور الفكر الهوسرلي.

ولكن، وعلى، ما يبدو بأن تصوّر الظاهرة مبدئيا ينطلق من اشتمال الأحوال المتغيرة (الوضوح والغموض، الجلاء والخفاء) يكون المرء، فيها، على وعيٍ بشيء ما، أي أن الفينومينولوجيا تبدأ بدءً ساذجا من "العالم الطبيعي" فـــ"...المفهوم الأوّل والأكثر بدائية للظاهرة يشير إلى النطاق المحدود من تلك الوقائع المعطاة للحس والذي تظهر، الطبيعة، من خلاله، وتتبدى في عملية الإدراك"[1]، ومن هذا النطاق المحدود إلى مختلف أصناف الأحوال النفسية: المشاعر، الرغبة، الإرادة وكل السلوكات، زيادة على سائر الموضوعات الثقافية والقيم والأعمال.

هذا فيما يتعلق بالموضوعات المفارِقة للوعي، وفي المقابل، تبقى موضوعات أخرى من صميم الوعي، وهي الأكثر حميمية له [للوعي] وبالنظر إلى هذه "الأشياء" فإن الوعي يتناولها أيضا بما هي موضوعات يقصدها بما هي: مدركَة، متذَكَّرة، متخَيَّلَة، وتلكم درجة أخرى من درجات ارتقاء الموضوع، بما هو مفهوم، يتمّ إدراكه من قِبَلِ الوعي، بطبيعة الحال، بدون أي افتراض لثنائية وعي/موضوع، ومن بعد ذلك ينظر هذا الوعي إلى الموضوعات بما هي: إدراك، ذاكرة ومخيلة، لكي يتمّ إدراك الفينومينولوجيا بما هي عملية الوعي بشيء ما، بما هي، وفق تراتبية مقامات تصاعدية في

[1] أنظر: هوسرل (إ): محاضرة فريبورغ (1917)، نفسه.

صورة جدلية، تصل إلى درجة "الماهية"، وعليه هي [الفينومينولوجيا] "وعي بالوعي" أو العلم بالوعي المحض (La science de la conscience pure)، أساسها الإجابة عن سؤال معنى الأشياء أصليا، أي، كيف يبدو ما يُجمَع، أو كيف يَترَاءى في عملية جمعِهِ، وكيف يبدو ما يُفرَّق إذ يُفرَّق والأمر نفسه بالنسبة لأفعال الفكر، من خلال الإجابة عن سؤال: كيف يحوز الفكر "ظاهريا" على ما يفكِّر فيه[1].

مُؤكَّدٌ بأن التحليل الفينومينولوجي ليس بالمسألة السهلة، فبعدما يتمّ التّوجه إلى إدراك الأشياء بما هي موضوعات يدرك الوعي أفعاله أيضا، أو بالأحرى، كلّ شيء بما هو أفعال القصد، ذلك أن الأساس في الموقف "ضد-الطبيعي" (Attitude anti-naturel) هو إلقاء الحدس والفكر نظرهما على أفعال الفكر، التي تتحوّل إلى موضوعات الإدراك النظري وهو في هذا يبتعد تماما عن السيكولوجيا الطبيعية، إذ يختلف تصوّر المعيش اختلافا كليا عمّا هو عليه في السيكولوجيا، بحيث لم يبقَ الوعي المفهوم بمعناه في علم النفس ، بل تحوّل إلى الوعي (Conscience) من وعي حاوٍ (Contenant) إلى قصديٍّ، وأفعال الوعي كلها أفعال قصدية (Intentionnels)، وبهذا تتميّز عملية إفراغ الوعي من المحتوى الذي يثقل كاهله، من دون وجه فائدة، ويحرره، هوسرل، لصالح دراسة الظواهر، وبالرغم من أن "القصدية" (Intentionnalité) قد تمت استعارتها من علم النفس البرانتاني إلا أن هوسرل قد طوّرها وخلّصها

[1] المصدر نفسه. ص 114.

من ثقل المحتوى، فالقصد ليس قصدا مادّيا يملأ الوعي بالمحتوى، وإنما القصد هو المعنى نفسه، إنه توحّد الفعل والموضوع الفكريين[1] في علاقتها التضايفية.

سيكون من الأفضل، في هذا المقام، تحديد معنى الموضوع (Objet) في علاقته بالمحتوى، وعليه فالمقصود من مفهوم Objectum اللاتيني في الفكر السكولائي ذلك المعنى، الذي تتم مقابلته بمفهوم الفعل التمثّلي (L'acte représentatif)، الذي يحيل، أصلا، إلى علاقة الشيء بالواقع الموضوعي من حيث هو غير أصلي، ذو إحالة مباشرة متطابقة مع الموضوع الواقع في خارج الوعي، أي الغريب عن موطن الوعي، ولذلك فإن هذا التصوّر يزعج الفينومينولوجيا من حيث هي فلسفة وعي وليست فلسفة مفارَقَة (Transcendance) وهو الأمر الذي يجعل الوعي بمثابة وعاء، بينما يقول الافتراض الفينومينولوجي بأنه ينبغي تفكير المعيش، تفكير الوعي لا ما يوجد في الوعي، لأن المعيش، مقصود الوعي وليس مقصود "في" (Dans) الوعي.

المعيش هو رؤية الموضوع بما هو قصد، رؤية للموضوع الذي ليس بمحتوى بقدر ما هو مشارَكَةٌ في تكوين الوعي، ومن هنا فإنه ليس في الإمكان الحديث عن شيئين: مفارِق (الموضوع الواقعي) ومحايث (الموضوع العقلي) وإنما عن شيء واحد فقط، أي عن الإجراء القصدي للوعي ولهذا ينبغي "الحذر ضد كل سوء فهم"[2]، ذلك أن هوسرل، قد أعلن مسبقا بأن، اعتبار كل موضوع بما هو "معيش" يحتوي من الخطورة بمكان ما يهدد كيان المعرفة

[1] Voir : Dastur (F), ibid. PP 32, 33.
[2] Husserl (E) : Recherches logiques V, ibid. §11. PP 172, 173.

اليقينية، فـــ " 'كل ظاهرة نفسية موضوع الوعي الباطن'، وعليه، تمّ التصريح بموانع تبني هذه التسليمات (...) فمن الخطورة، بمكان ومن الخطأ، القول بأن الموضوعات المدرَكة، المتخيَّلة، المرغوبة (أو في صورة إدراكية تمثلية) بأنها تدخل في الوعي، أو (...) أن الوعي (أو لأنا) يدخل في علاقة معها وفقا لهذه الكيفية أو تلك، لكي يتم تحصيلها في الوعي"[1]، وبالارتكاز الكلّي على مسألة الفارق ما بين "كيف (Qualité) ومادة (Matière) الفعل" أي بين الأفعال بما هي: تمثلي، حكمي، إدراكي وبين المادة بما هي: تمثل هذا الموضوع المتمثَّل، الحكم على هذا الموضوع المحكوم عليه/به[2].

بصورة مباشرة فلن يتمّ تحصيل أي معنى يعبر عن الماهية، حتى وإن كان صورياً بالنظر إلى هذه المرحلة من الفينومينولوجيا الوصفية، ما إذا سادَ الاعتقاد في الفرق والاختلاف ما بين الموضوعات "المحايثة في بساطتها" أو "القصدية" من جهة، وبين "الموضوعات الحقيقية"، من جهة أخرى، والمفارَقة التي تنسجم معها فـــ "أن أتمثل بأنني إله (Dieu) أو ملاك (Ange) أو كيانا معقولا في ذاته أو حتى شيئا أو مربعا دائريا... هذا الذي يسمى بالمفارِق، وهو الذي يُقصَد بالضبط، وهو موضوع قصدي، ولكن لا يهم أن يوجد هذا الموضوع سواء كان خيالا أم عبثا، فحينما نقول بأن الموضوع "قصدي ببساطة" فهذا لا يعني طبيعيا بأنه: يوجد ولو حتى في القصد، ولا حتى، يوجد في هذا الأخير بعض ظلال الموضوع ومشاهده، ولكن هذا يعني: أن ما يوجد هو القصد (L’intention) و"مقصد" (Visée) الموضوع وفقا لهذه الكيفية،

[1] Ibid.
[2] Ibid. §20, P 217.

وليس الموضوع، ولو وُجد الموضوع القصدي، على العكس من ذلك، فليس فقط القصد هو الذي يوجد، بل حتى ما هو مقصود"[1] .

ولكنّ الضمان الذي يؤمّن عدم وجود موضوعين، كون المعيش لا يتغيّر في حال عدم وجود لموضوعه، بما هو موضوع مفارِق، حتى وإن كان غير موجود على الإطلاق، فبالرغم من ذلك يكون مقصودا من قبَلِ فعل الوعي، لأن عملية القصد تتم على مستوى أعلى من المستوى المفارق والدليل أنه لا وجود لفارق ما بين قصد جوبيتر (Jupiter) بخلاف عن بيسمارك (Bismarck) أو حتى برج بابل (Tour de Babel) عن كاتدرائية كولوني (Cathedral de Cologne) ...[2].

وعموما يمكن تشبيه ما يُقصَد، أو عالم القصدية، بعالم البرزخ الذي يقع في بين البين، بعيدا عن عالم الموضوعات السيكولوجية المفارقة نحو عالم أمثلة يتمّ التعامل فيه بكل حرية، بعيدا عن قيود الحدثية (Facticité)، ذات صلاحية مستقلة عن الحياة النفسية بالمعنى السيكولوجي، على أن ذلك لا يعني بأن هذا العالم المثالي [عالم الأمثلة]، عالم العام (Générale)، عالم المثل الأفلاطونية، بل هو عالم مستقل بإنجازاته الفعلية من خلال كيفية ذاتية لعطاءات القصدية الخاضعة لقوانين "المنطق المحض" لأجل أن تتخلص الفينومينولوجيا من القوانين النفسية، أي حتى يحصّل الوعي الموضوعات في ظاهريتها لا في حدثيتها.

---

[1] Husserl (E) : Recherches logiques, II, ibid. P 173.
[2] Ibid. PP 175, 176.

الفينومينولوجيا هي إذن علم إدراك الوعي بذاته ولذاته في أرقى درجاته التي تمكّنه من دراسة كل شيء بما هو تمثّل، لا يسمح شيء بإدراكه سوى الحدس الباطن، وهو ما يحوّلها من عملية إدراك كل شيء، واقعي (المرحلة الساذجة) إلى كل شيء فينومينولوجي (المرحلة الفينومينولوجية)، وهي المرحلة العلمية التي يتم فيها استبعاد كل الأحكام المسبقة، بالاعتماد، فقط، على التأمل الخالص، أي التخلّص من كل أنواع التجارب المفارِقة، الخارجية التي هي بمثابة موضوعات غريبة عن موطن الوعي غير مسموح بأن تطأ أقدامُهَا عالما ليس لها وليس من حقها أن تتواجد في جغرافيته، وهذا في مقابل علم النفس[1] بما هو علم طبيعي.

ج. بنية الوعي، قصدية* المعنى.

لقد بيّن برغسون (Bergson)، في "مقالة في المعطيات المباشرة للوعي" (1889) استحالة تمييز أجزاء مختلفة في الوعي، ما يعني أنه لا وجود لمقامات أو طبقات، مُضافٌ بعضها إلى بعض، وهو ما يتطابق مع أنّ كل تقسيم له [للوعي] يُعتَبَر تعسّفا، وذلك رغم قدرة علم النفس على تمييز بنية

[1] هوسرل(إ): محاضرة فرايبورغ، نفسه ص ص 117،118.

* يقول هوسرل فيما يتعلّق بهذه الإشكالية الرئيسة في الفينومينولوجيا بعامة: "(...) هي [القصدية] تيمة مركزية في الفينومينولوجيا الموجَّهة موضوعيا: القصدية. هذه الخاصية الماهوية تتعلّق بدائرة المعيشات بعامة، بالقياس إلى أن كل المعيشات تشارك فيها، بطريقة ما، غير أننا لن نتمكّن من القول بأن لكل معيش قصدية، بنفس المعنى (...) إنها [القصدية] التي تميّز الوعي بالمعنى القوي والتي تسمح، في الوقت نفسه، بفحص كل سيل المعيش بما هو سيل الوعي وبما هو وحدة الوعي.

الـ"قصدية"[**]، بما هي خصوصية جوهرية للظواهر النفسية، التي يميّزها هوسرل عن الإدراك الباطني (Perception interne)، علمًا بأن الأساس لديه [هوسرل] يتمثّل في تأسيس الوصف الأصلي لحياة المعيش القصدي[***] من دون مسبقات (Présuppositions) تكوينية أو ميتافيزيقية.

إلى جانب هذا يقوم هوسرل باسترجاع عمل برانتانو: "علم النفس من وجهة نظر إمبريقية" (1874)، إذ وجّه هذا العمل ميدان البحث نحو وضع تخوم ما بين الطبقتين الأساسيتين: طبقة الظواهر النفسية وطبقة الظواهر الفيزيائية، مع العلم بأن هوسرل قد احتفظ، من بين ست تحديدات، على اثنين

[**] لقد كان البحث في مفهوم القصدية في مرحلة فلسفة الحساب يتسم بالانشغال بمفاهيم العدد ودراسة محتوى المعرفة الحسابية، وبالأخص مشكلات تكوين الأعداد والتعرّف على كيفيات الربط فيما بينها، وهذا من حيث إن المشكل الرئيس فيها يتمثّل في التعارض الموجود ما بين الوحدة والكثرة العددية (التي هي أصلا مشكلة فلسفية قديمة عرفت بروزها مع فلسفة كل من برمنيدس (Parménide) وهيراقليطس (Héraclite)) بناء على الرؤية القصدية التي يتأسس الوعي عليها وهذا يجعلها تُفهَم في صورتها النّفسية المفهومة بما هي تحقيق للوحدة الباطنية للتّكوين العددي عبر ربط المجالين المتعارضين أبدا: الخارجي القائم على احتواء الموضوعات في تعدّدها وكثرتها والداخلي القائم على فعل إدراك الوعي المتوحّد، فكلّ هذا ذو طبيعة نفسية ترتد إلى الأساس التجريبي الذي ينبني عليه الشعور في المرحلة من المراحل الأولى لتكوّن المفهوم وميلاده خصوصا، والفينومينولوجيا عموما، وبالتالي جاءت القصدية هاهنا بـــما هي: ربطٌ لجزئيات العالم الخارجي، وتجميعها في وحدة داخلية للوعي، الأمر الذي جعل قصدية الوعي ذات طابع نفسي، تجريبي جامد. أنظر في هذا الصدد: رافع محمد (س): الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1991، ص ص 189، 190.

[***] يشير هوسرل في "تحديده الاصطلاحي" في الفقرة 13§ للكتاب الخامس من "الأبحاث المنطقية" إلى أنه سيتخلى نهائيا عن استخدام مفهوم "الظاهرة النفسية" لصالح مفهوم "المعيشات القصدية" (Vécus intentionnels) بحيث إن ما هو قصدي يحيل رأسا إلى خاصية الماهية المشتركة لطبقة المعيشات التي تتاخم العلاقة بموضوع عبر وساطة التمثّل أوإلى نمط مماثل أيا كان، ولأجل التدقيق أكثر يشرع في استخدام مفهوم الــ"فعل" (L'acte). كما أنه يشير في كتاب "الأفكار...I" إلى أن القصدية هي: خاصية متعلقة بدائرة المعيشات عموما، بحيث إن كل المعيشات تشارك بـــطريقة ما في القصدية، على أنه لا يمكن القول بأن لكل معيش قصدية بالمعنى نفسه حيث يمكن القول بأن كل معيش يمنح نفسه =(ينعطي) لنظر (Regard) التّأمل الممكن بما هو موضوع. Voir : Husserl (E) : Idées…I, § 84, PP 282, 283.

فقط بالإمكان أخذهما بعين الاعتبار لأن ما تبقى منها يحتمل الالتباس والغموض.

أول هذه التحديدات يشير مباشرة إلى ماهية الظواهر، أو الأفعال النفسية، يفيد بأن كلّ وعي يتّجه نحو موضوعه من حيث إنه يشكّل نوعا من العلاقة معه، ذلك أنّ كلّ فعل فكرٍ يقصدُ موضوعَ فكرٍ (Toute *cogitatio* vise un *cogitatum*)، كما هو الحال عندما يُقصَدُ شيء ما كـ: الإدراك، الذي يُقصَد فيه شيء ما مُدرَك، وحال التخيّل الذي يُقصَد فيه أيضا شيء ما مُتَخَيّل، وحال الحبّ الذي يُقصَدُ فيه شيء ما محبوب...[1]، وبهذا فإن ما يثير اهتمام هوسرل، بالنسبة للوعي، هو ما يسمّى عند سكولائيي (Les scolastiques) العصور الوسطى بالوجود القصدي [الذهني] لموضوع ما، أو بالأحرى، اللاوجود، الذي تحيل إليه الترجمة الحرفية للفظة In-existence، الواقعي الفعلي بما أن الفينومينولوجيا تهتم بما هو "موجود" في الوعي لا في الواقع المفارق.

يسمّي هوسرل الوجود القصدي بـ: العلاقة بمحتوى ما، أو التوجّه نحو موضوع ما، التي لا ينبغي أن تؤخذ بالمعنى الواقعي للكلمة، إنها الموضوعية المحايثة بالأحرى (Objectivité immanente) تلك التي يقصدها، إنها العلاقة ما بين الوعي وموضوعه هي ما يُدعَى في حالة التمثّل بـ: النمط التمثّلي، وفي حالة الحكم بـ: نمط الحكم... وعموما فإن الحقيقة المهمّة

[1] Husserl (E) : Recherches logiques V, ibid. §9, P168.

الماثلة، على مرأى من العين، بصدد العلاقة القصدية هي: وجود حقائق نوعية للعلاقة القصدية، أو، للقصد (L'intention) الذي هو، بالتالي،النمط الذي يُقصَدُ، وفقا له "تمثّل بسيط" (Représentation simple) لحالة أشياء ما، هذا الموضوع الذي هو موضوعه إذ يختلف عن نمط الحكم إذ يتناول هذه الحالة من حيث هي صحيحة أو خاطئة[1].

أما ثاني هذه التحديدات، وهو الأكثر أهمية، ذلك المتعلّق بكون الظواهر النفسية: إمّا أنها هي نفسها تمثّلات أو أنها ترتكز على تمثّلات تمدّها بالقواعد الأساسية، إذ إنه لا يمكن أن نحكم أو أن نرغب أو أن نأمل في أي شيء ما لم يكن مُتَمَثَّلاً (Représenté)، علمًا أن المفهوم من التمثّل، نفسه، ليس فقط المحتوى المُتَمَثَّل أي "الموضوع" (Objet) وإنما التمثّل بما هو فعل (Le représenter)[2] [*].

[1] Voir : 1. cité par : Ricœur (P), in : Husserl (E) : Idées…I, ibid. P292.et Voir aussi : Bégout (B) : Edmund Husserl, in : Introduction à la phénoménologie, sous la direction de : Philippe Cabestan, Paris, 2003, PP 11-35.

[2] Husserl (E) : Recherches logiques V, ibid. § 9, PP 169-170.

[*] ينبغي ألا يخفى عن الأنظار بأن مفاهيم الفينومينولوجيا الهوسرلية تتعرض لحالة من التطوّر المستمر وهو حال بنية الوعي وبالأخص مفهوم القصدية، فمنذ 1901 وفي "الأبحاث المنطقية" يتأكّد براديغم بنية الوعي بقوّة زيادة على "دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمان" (1905)، وأيضا الدروس التي خصصها هوسرل لــ"المكان" في "الشيء والمكان" (1908) (Chose et espace) ، إذ يؤكّد هوسرل، في هذه النصوص، الضرب الكلاسيكي لمعرفة الموضوع، من قبل الذات (Sujet)، الذي يتم تفكيره وفقا لمفاهيم التضايف (Corrélation) ما بين الموضوع المُدرَك وفعل الإدراك، وذلك في صالح كيفية انعطاء الإدراك على حساب المحتوى. علمًا أن الفعل الإدراكي ضرب من الدخول الممتاز في إعادة–التحديد (Re-définition) لبنية الوعي، علما أن هوسرل سيخضع، في كتاب الأفكار...I"، =الوعي الإدراكي لتوصيفات دقيقة، من خلال تحليلها على السفح النويمائي لكيفية انعطاء الموضوع للأنا (Moi) وفقا للإظلال (Esquisse) الذي يجعل المعرفة لامطابقة بالضرورة مع أفقها أي أن هناك آفاق مكانية للإدراك عبر العطاء المشترك الذي يقع حول الموضوع المعطى، الأمر الذي لن ينتهي إلى غاية

يحتل الوعي الفينومينولوجي فهما غائيا (Téléologique) للعقل، بحيث إن العقلانية، مقدَّرَة، دائما، بمقدار الهدف الأخير للحقيقة المطلقة، أي بالعطاء الحدسي المطلق والكامل الذي يُقصَدُ بتحقّق المعنى النهائي والأخير، هذا ما يسمّى بالبداهة التي تقوم أساسا على التضايف القبلي ما بين النويز (Noèse)، فعل الوعي، والنويم (Noème)، موضوع الوعي، فالأوّل هو الأمور الفعلية (reellen) الجارية في زمان الوعي، أمّا الثاني هو الأمور غير الفعلية [القصدية] الموجودة في الوعي، وبهذا فالقصدية هي مزيج من التعقّل، النويز، والمعقول، النويم، وذلك هو موضوع كتاب "الأفكار...I" الذي يجعل من كلّ تمثّل بالمعنى القصدي موضوعًا، غير أنّ موضوع هذا التمثّل ليس مفارقًا أو واقعيًا يناسبه، ومن هنا كانت اهتمامات الفينومينولوجيا القصدية بعلاقة الدلالة بالمعنى.

إنه وبموجب "فعل وعلاقة الوعي أو الأنا بالموضوع"[1][*] لا يمكن أبدا القول بأن هذه العلاقة هي علاقة واقعية، فالقصدية هي التي تميّز الوعي

الجسد بما هو وسيلة إدراك واتصال بالعالم بحيث يعود المقصد الإدراكي إلى الحس بالأصالة وهذا راجع لكونه متعلّق بالرؤية (Vision) أساسًا وبالسّمع وباللّمس، ومن هنا فإن هوسرل يصرّ على التجسّد الحسّ-حركي (Kinesthésique) للوعي الإدراكي بجعل الجسد هو الساحة المركزية والأولى في العلاقة مع موضوعات العالم Voir : Depraz (N) : La conscience (Approches croisées, des classiques aux sciences cognitives) , éd : Armand Colin, Paris, 2001, P73.

[1] Voir, Husserl (E) : Recherches logiques V, ibid. § 12, P 178.

[*] معروف أن الثنائيات الفلسفية الكلاسيكية كانت تسيطر على الفكر عموما والمذاهب الفلسفية بالأخص تلك المرتبطة بالصراع ما بين: الفكر والواقع، الذات والموضوع، الباطن والظاهر، الرّوح والمادة، بحيث يعتبر هذا الصراع تجليّا للتعارض القائم أساسا بين عالم الفكر الباطني وعالم الواقع الخارجي، ومن ثمة يتمّ التوجّه نحو تأسيس طرف ما، من أطراف، هذه المعادلة بجعل الثاني خاضعا له وتابعا،

بالمعنى القوي في الوقت نفسه الذي تفحص كل سيل المعيشات بما هو سيل الوعي وبما هو وحدة الوعي، وفي هذا الصّدد يرى ليفيناس في القصدية بأنها الوحدة الأساسية التي يمكن، عبرها، حلّ مشكلة المعرفة، ومن ثمة فهي بنية الوعي التي تعطي المعنى، لأنّ كل ما تتعرّض له القصدية ينطبع بروحانية الوعي الذي يفكّره، إذ إنه يتميّز بخاصية رئيسة هي خاصية التمدّد والتوسّع التي تحمل دلالة الحركية والديناميكية، أي بوصف الفكر، الذي يقوم على القصدية، بما هو فكر ومعنى في الآن معا، فلا معنى من دون قصد ولا قصد فارغ من المعنى، أيّ بوصف الفكر فكراً بشيءٍ ما على الدوام وذلكم هو قانون القصدية الذي يتم، عبره، إحكام الشيء الخارجي من قبل داخلية المعنى[**]، وهذا الجدل هو الذي يحدّدُ مفهوم الفكر نفسه، الموعود به من طرف حياة الوعي في المرحلة المنطقية[*] من حيث تحقق القصدية (Intentioalität) فيها

فالمثالية تردّ الواقع والمحسوس كلّه إلى عالم المثل والعكس بالعكس... وهذا ما خلق هوة واسعة لم يُمكن تجاوزها إلا عبر مفهوم القصدية الذي لا يمكن اعتباره أبدا مفهوما بريئا بل جاء ليحلّ هذه الصراعات والتعارضات الفلسفية القائمة ولأجل أن يعلن "التوحّد" (L'unification) بما هو الحلّ الأفضل للمشكلات المطروحة، ومن ثمة فإن مكانته، في إطار تاريخ الفلسفة وفي إطار الفكر الفلسفي، قد كانت مكانة وظيفية أدّت دورها على أحسن وجه، من خلال تجاوز ثنائية الفكر والواقع، كما هو أيضا مربط الفرس في حلّ مشكلة التاريخ، التي وقفت في طريقها تلك التصوّرات الأحادية مثلما سيتمّ التطرّق إليه.

[**] ليس من باب الصدفة أن يحيل معنى القصدية إلى المعنى، علمًا أن هناك ترجمات تترجمه بـــ: الـــ: عَنْي، ممّا يجعله يتّفق مع الأصل اللغوي اللاتيني للكلمة Intentio بحيث يتضمّن إحالة إلى لفظ الـــ: معنى. القصد = العَنْيُ.

[*] تعتبر القصدية، في المرحلة المنطقية، محرّكا جديدا للعلم الكلّي ومبدأ انطلاقه، ذلك أنها تتميّز باختلافها عن طابع التجريب النفسي الذي وقع هوسرل في تأثيره من خلال رؤى فرانتس برانتانو، فقد أصبحت القصدية، والحالة هذه، خاصية حيوية لا نفسية، إذ تحوّلت بما هي تجربة معيش رابطةً الذات بالموضوع انطلاقا من عملية التضايف (Corrélation) بحيث اعتبرت مفتاح حلّ المشكلات المعرفية، وبالتالي تأسيسها على مبادئ ثابتة، فالقصدية، في هذه المرحلة، هي: تجربة معيش الوعي ذات خصوبة دائمة وإمكانية لامحدودة. أنظر: رافع محمد (س): الفينومينولوجيا عند هوسرل، نفسه، ص 190.

ممثّلةً بـــ "الأفعال متعددة الدلالة على قصد نظري أوعملي حرّ، ومفهوم بعامة، وهو ما يجعل من الفينومينولوجيا علمًا للوعي".

منذئذ لم يعد الوعي أبدا بما هو موضوع علم النفس أو وعاءً حاوٍ تُستَلَمُ محتوياته عبر الاستبطان (Introspection)، وهذا ابتداء من عام (1894) حينما تَمَّت مناظرة كلّ من هوسرل مع، أحد تلامذة برانتانو، البولوني كازيمير تواردوفسكي (Kasimir Twardowski) صاحب كتاب "في نظرية محتوى وموضوع التمثل"، فالمحتوى القصدي ، حسب هوسرل، ليس نسخة[**] أو صورة داخلية لموضوع الوعي المتعالي، وإنما يتجلى معيش الوعي، في صورة مختلفة تماما، من حيث إن الموضوع "في" (Dans) الوعي الذي يسمح وحده بتأسيس المفارق (أي الواقع) على المحايث (أي الوعي) وفقا لكونه قصدية أصلا.

[**] في هذا يمكن استنباط الإجابة والتأكيد اللّذَين يتقدّم بهما هوسرل حول فكرة النسخة والصورة في الفقرة § 90 من كتاب "الأفكار...I"، ومدى الصعوبة التي تتم مواجهتها في حالة الإقرار بواقعين أحدهما مفارق، واقع في الطبيعة، والثاني محايث، بما هو قصدي، بحيث يقول: "إن النّسخة المفهومة بما هي عنصر واقعي (Réel) في الإدراك، مُدرَكة هي نفسها، بما هي، واقع طبيعي نفسي ستكون بدورها واقعا طبيعيا (Reales) ــ وهذا الواقع الطبيعي سيلعب دور البورتريه (بورتريه الشجرة التي يتم تصوّرها)، بالنظر إلى واقع طبيعي آخر، وبالتالي فإنّ هذا لن يتمّ إلا بفضل وعي النسخة، الذي ينبغي على شيء ما أن يتجلّى فيه مرة واحدة، وبهذا ستكون لدي قصدية أُولى، غير أن هذا الشيء بدوره سيلعب، في الوعي، دور "الموضوع بورتريه" بالنظر إلى شيء آخر ــ ينبغي حينذاك التوجّه إلى قصدية ثانية مؤسَّسَة على الأولى. وبذلك فبديهي بأن كلّ من هذين النّمطين من الوعي المحصَّلان في انفصالهما يتضمّن التمييز ما بين الموضوع المحايث والموضوع الواقعي. Voir Husserl (E) : Idées …I, ibid. 91§, PP 312

الموضوع بما هو وحدة المعنى المعطى للوعي، هو نويما (Noéme)، بينما معيشات الأفعال تسمّى نويز (Noése) إذ هي التي تقوم على تنشيط المعطيات الحسية، المسمّاة بالهيولي (La hylé) وهي الحساسية الداخلية للوعي من حيث ترتبط بنويمات تمتلك كلها محتوى دلالة خاصة، ومن هنا فكلّ موضوع قصدي هو ملازَمَةُ الوعي لِمَا يقصدُهُ بناءً على البنية القصدية للوعي التي يرادفها المفهوم التقني لـــ: "التضايف النويز–نويمائي" (Corrélation noético-noématique)، الأمر الذي يحيل إلى العلاقة، الضرورية في الفينومينولوجيا لا في المستوى الحدثي، ما بين معيش الوعي والموضوع القصدي.

غير أن سؤال القصدية لا يكتفي بمجرّد تحقق القاصد والعلاقة القصدية فقط وإنما أيضا المقصود بما هو "المُضَايف القصدِي" (Corrélat intentionnel) لأنه لا بدّ من الفصل في جوهر الموضوع ما بين: الـــ"شيء" (Sache) خالصُ البساطَة وبين الموضوع (Objekt) القصدي، فلكل معيش قصدي "موضوعه القصدي"، أي معناه الموضوعي (Son sens objectif) الذي يتقوّم هو بنفسه العنصر الأساسي للقصدية، وبصورة أخرى، فإن "تحصُّل المَعنى" أو "قصدُ معنى ما هو الخاصية الأساسية لكل وعي لا يكتفي بمجرّد اعتباره معيشا وإنما يمتدُّ إلى أن يتّسمَ بالمعيش النويتيقي (Vécu noétique)، وهذا، من باب أنه، مادام الفكر محصورًا في مستوى الكوجيتو (Cogito)، فإنه لم تتمّ بعدُ عملية وعي فعل الفكر نفسه بما هو موضوع قصدي، مع أنه بإمكانه أن يكون كذلك، في كل لحظة نظرا لكون ماهيته تحملُ إمكانية انعطاف النظر "تأمليًا" نحو ذاته ويأخذ طبيعيا صورةَ فعل

فكرٍ جديد وبصورة أخرى: كل فعل فكرٍ بإمكانه أن يصبح موضوع ما يمكن تسميّته "إدراكا داخليا" ومن ثمة موضوع تقدير تأمّلي، إقرار أونقد...وفقا للتفكير في شيء ما(...)[1] إلى درجة تكوين وحدة من دون توسّط بحيث يشمل إدراك فعل الفكر موضوعَه بطريقة لا يمكن فصلها إلا على سبيل التجريد، هذا الأخير هو لحظة عطاء المعنى بما هو مُضايفٌ لها، وبوضوح أكثر فإنه سرعان ما يتجلّى بأن النويم* الكامل يكمن في جملة من اللّحظات النويمائية، وبأن اللّحظة النوعية للمعنى لا تشكّل فيها سوى نوعا من الطبقة النووية[2]**.

إنه وانطلاقا من توسيع نطاقات الرّد؛ من ردّ ماهوي (Réduction eidétique) إلى ردّ ترانساندانتالي (Réduction transcendantale) على مستوى كل المجالات الماهوية عبر إجرائيته [الرّد] داخل حقل الوعي

---

[1] Voir Husserl (E) : Idées …I, ibid. § 38, PP 121, 122.

* إن النويما (Noéma) هي الخطوة الحاسمة نحو تقوّم الموضوعية، وفقًا لأن مسألة التفكير رهينة التفكير–في–الموضوع–نفسه، العمل على اكتشافه بما هو "مكوِّن" (Composant) للمعيش، بناءً على أنه لم يعد يوجد الذات فقط، فأكثر من مجرّد وجود الفكر أو فعل الفكر (النويز) فإنه يوجد الموضوع نفسه بما هو مقصد (Visé)، موضوع الفكر (Cogitatum) بما هو خالص للذات (Sujet)، أي متقوَّم من قِبَل رجوعه إلى السيل الذاتي للمعيش، ومن هنا، فإن هذا النوع من الفينومينولوجيا يلحّ على إمكانية استبدال مفهوم الموضوع باسم الـــ"نويم" إلى تسمية العِمَاد الفينومينولوجي الذي يستحضر النوس (Noûs) الذي يحتويه بصورة ما. Voir : 1. cité par : Ricœur (P) : in : Husserl (E) : Idées…I, ibid. P300. وبمعنى أدق: إن موضوعات الوعي تشكّل العنصر النوعي للنوس (Noûs) الذي يحيلنا إلى الأفكار (Cogitationes) وإلى المعيشات القصدية، وهذا النّوس هو الذي يشمل كل العناصر التي تشكّل الافتراض الماهوي لفكرة المعيار، وفي الوقت نفسه، فإنه من المؤكّد بأنّ لفظ الـــ: نوس يستدعي، من بين أحد دلالاته الخاصة، مفهوم المعنى (Sens) مع أن "عطاء المعنى الذي يتحقّق في اللحظات النويتيقية (Noétiques) يغشّي تعدّدية المشاهد ولا تشتمل إلا باسم "عطاء المعنى" الذي يأتي حينها على الالتحاق بالمفهوم القوي للمعنى..Husserl (E) : Idées…I, ibid. §85, P291.

[2] Voir : Ibid. § 90, P 310.

** تأتي هذه العبارة في مصطلح هوسرل للدلالة على التعدد النويمائي، أي تركيبة اللحظات النويمائية، التي تحيا في الوعي ويعتبر المعنى فيها مجرّد طبقة بسيطة.

نفسه بناء على، ما هو بنفسه، مستوى المحايثة المحضَة يتمّ تجاوز الرّد السلبي المنطقي، أي بناءً على تأسيس سلطة الوعي المتعالية بما هي مقوِّمة للمعنى، وبالتالي، بما هي معطاءة للمعنى، فعلى مستوى إشكالية الوعي بالموضوع القصدي المؤَسَّسة على الزوج الفينومينولوجي: فعل القصدية وموضوعها، تتجلى القصدية منطبعة بطابع هذا الزوج ويصبح الوعي بما هو وعي متعال متقوِّمٌ عاطٍ للمعنى (Donateur de sens)، أمّا الموضوع، كموضوع قصدي، فلا تهتمّ الفينومينولوجيا بمرجعه، [سواء كان موجودا وجودا مفارقا أم محايثا أم أيا كانت جهة وجوده]، لأن القصد سيكون معطى في المعيش مع موضوعه بصورة غير مفصولة بحيث يقيم فيه، في القصد، فعليًّا إذ يبقى هو موضوعه المقصود[1] ويتصف، حينذاك، بما هو مُمَاهٍ للمعنى (Sinn) ويكون بذلك محتوى (Inhalt) أو موضوعا قصديا[2].

لقد أصبحت إفادة المعنى، مع كتاب الـــ"أفكار...I" لصالح "الموضوع القصدي" الذي يشكّل عنصر القصدية بحيث يتّصل الوعي القصدي بالموضوع بما هو نُويمَا، وعلى هذا الأساس أصبحت مسألة موضوع الوعي تُعدّ من بين أحد النّقَط المفصلية في تداول الفينومينولوجيا بعامة، والفينومينولوجيا الترانساندانتالية بخاصّة، بحيث أُطلِقَ عليها وسم التقوّمية*

[1] Voir Husserl (E) : Idées …I, ibid. 90§, PP 311.

[2] أنظر: بن احمد (ي): القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل، مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد 141/140، مركز الإنماء القومي، ، بيروت، ربيع – صيف 2007، ص ص 73-84.

* المرحلة التقوّمية (Constitutive)، هي أهم مراحل تطوّر الفينومينولوجيا، التي يصبح فيها مفهوم القصدية قائما على التحليلات الماهوية لمعيش الوعي القصدي، بحيث تم ربطها أساسا بإجراء الردّ (بأنواعه المختلفة) الصوري والترانساندانتالي، ليتحوّل مجال اشتغال القصدية إلى الماهيات المتعالية،

(Phénoménologie constitutive) التي تتداول تحليلية "بنى أفعال الوعي وموضوعاته "، أي تقوّم (Constitution) المفارقات، وهي تلك الفينومينولوجيا المشتغلة بمشكلات البنية (Structure)، تعديلات كل نوع وتراتبيات "طبقات" الأفعال البسيطة والمؤَسَّسة التي يصبح الوعي معها نسقًا من البنى (Structures) المُمَوْضعَة ذات المعادلة، ذائعة الصيت، التي تحيل إلى أن كل فكر يقصد موضوعه أو بدقة أكثر: "كل وعي هو وعي بشيء ما" (La conscience est conscience de quelque chose).

يعلن هوسرل، ذلك، في الفقرة 14 من "التأملات الديكارتية"، من بعد إعلانها في كتاب الـ"أفكار...I"، مانحا التحديد الصوري لهذه الخصوصية الجديدة للوعي الفينومينولوجي التي هي القصدية، الـ "بـ" (Von/de) الموجودة في: "بـ شيء ما"، إذ يشير دفعةً واحدةً إلى أنّ الوعي مُتَقَوَّم من قِبَل شيءٍ ما، ليس هو، بل تقصدُ معرفته، ذلك أنه جزءٌ من: الموضوعِ، الذي يَمثُلُ كآخره، ولكنه يوجد بكيفية معقّدة متضايفا معه في فعل المعرفة، فالوعي المبني من قبَلِ شبكة المعيشات، محكوم من قبل هذه الأفعال التي، تعمل على تعالي هذه الأخيرة، إذ تقصد الموضوع للتعرّف عليه بما هو موضوع المعرفة، وهذه الأفعال إدراكية قَبلَ كلّ شيء ومن ثمة فهي زمانية (Temporels) [الذكر والانتظار] ومتخيّلة، ومطابِقَة، في الأخير، بينما المعيشات الداخلية لهذه الأفعال تَصِفُ مُحايَثَة الوعي، بنفسه، مميّزة إيّاه بقدرة نويتيكية (Noétique)

ومن ثمة فبالاستناد على مبادئ يقينية مطلقة قائمة في الوعي المعيش، يمكن تحليل الوعي من حيث أفعاله وموضوعاته عبر عملية التضايف، والولوج إلى الذاتية الترانساندانتالية وحدس الماهيات اعتمادا على التحليل القصدي الماهوي للمعرفة لأجل تأسيس العلم الكلّي. رافع محمد (س): الفينومينولوجيا عند هوسرل، نفسه، ص ص 190، 191.

قبل–تأمّلية [1](Pré-reflexive). تلكم هي المشاهد الواضحة المتعلّقة بمشكلات التقوّم*.

يتحقّق ذلك بدلا من مجرّد الوصف المحض لماهية المعيشات المحضة، كما أنّها تبحث أساسًا في علاقة "التضايف الأساسي ما بين النويز والنويم"[2] وفي عملية عطاء المعنى (Sinngebung) وتشكيل الهوية والتأسيس القصدي[3]، ومن ثمة تتحوّل مهمّة الفينومينولوجيا الترانساندانتالية، عبر التقوّم الترانساندانتالي، إلى عطاء المعنى إيجابًا بدلا من مجرّد اختزال الأشياء وخصوصياتها الثانوية القابلة للرّد الذي يبقى حاملا معناه الجزئي من دون ربطه بسؤال التقوّم (Constitution)، وبهذا فإن التقوّم هو فنّ عطاء المعنى الأصلي الصّادر من منابع المعرفة والعلم الحقيقي بالأشياء وذلك لأجل تأسيس الفينومينولوجيا بما هي علم في التطهير الأقصى في صورته الترانساندانتالية.

يمثُلُ الوعي الفينومينولوجي، في استقباله الستاتيكي (Statique)، بما هو بنية متدرّجة من الأفعال التي تتشكّل عددًا من الطّبقات: الإدراكية أوّلا، ثم الزمانية والتطابقية في الأخير، فالدينامية، التي تعبر هذه البنية الأفقية، تأخذ في المقصَد الجنسي (Générique) للموضوع (المدرَك، المتذَكَّر، المتخيَّل،

---

[1] Voir : Depraz (N) : La conscience, ibid. P 73.

* للمزيد من الاطّلاع على مشكلات التّقوّم وما يتعلّق بالأمور الوظائفية للفينومينولوجيا أنظر كتاب الـ"أفكار...I"،§86.

[2] Voir : Husserl (E) : Idées …I, ibid. 91 §, PP 315 – 317.

[3] أنظر في هذا الصدد المقال المخصص لـــ "القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل"، نفسه، ص ص 73– 84.

التطابقي) الذي يحدّد كل من هذه الأفعال، التي تأخذ منطلقاتها بدءً من ساحةٍ مركزيّة ليست شيئا آخر سوى الأنا (Ego) الترانساندانتالي، المفهوم في الأخير بما هو الوحدة الوحيدة المتقوِّمة، وعاطية المعنى، وتلكم هي الصورة التي تعيد الاعتبار، بصورة جيدة، للوعي في معناه الستاتيكي، من حيث هو صورة مساحة الدائرة التي، بواسطة معيشاته ثم أفعاله، تشعّ من المركز، الأنا، نحو الآفاق الأبعد أو الأقرب من الموضوعات القصدية[1].

بهذا فإنّ الفينومينولوجيا تؤول، عبر صرامتها المنهجية والتقنية، ومن خلال عملية المطابقة بين التحليل القصدي وقصدية الوعي، إلى فلسفة للمعنى بامتياز، أو بصورة أخرى، بما هي فلسفة تأويل وعَيَانٌ أصليين، أساسها حميمية الفكر مع نفسه ومع الأشياء، من خلال الممارسة الفينومينولوجية التي تمنح الوعي حقّ قراءة ذاته وقصدها قصديةً مضاعفةً، أي بوصف القصدية: معنى المعنى، لغةُ اللّغةِ، إدراكُ الإدراكِ وإبصارُ الإبصارِ... وهذا لأجل تقوية القدرة التأصيلية للفينومينولوجيا، في بحثها عن الأوّل، بما هي إمكان من إمكاناتها الجوهرية.

ذاك ما يتمّ عبر الاستراتيجية القصدية للوعي نفسه، في تحصيلها للمعنى، من حيث إن هذه الأخيرة تتناول، بما هي موضوعات، قُصُودَهَا السّابقة بما هي معاني بَدَئيَّة يصبح فيها الموضوع موضوعا يكتنفه الوعي بعدما تتمّ إضافته إليه [إلى الوعي]، أي فيما يجعل من الوعي قدرة على إنتاج

[1] Depraz (N) : La conscience, ibid. P 73.

المعنى، يعني على تقوّم الموضوعات[1]، وبهذا يصبح الأنا(Moi) المتفلسف أنا عاطٍ للمعنى الموضوعي الذي يشاهده في ذاته، لأنه هو محلّ المعنى الأصلي من حيث يلحظه بالعين الثالثة المبصرة لكلّ ماهية.

خلاصة القول في هذا المقام أن الفينومينولوجيا ما كانت أبدا صياغة جاهزة أومذهبا مكتملا بل، بعكس ذلك، هي إمكان مفتوح للمساءلة والتشخيص، وبما أنّ مستوى الفينومينولوجيا يفكّر التضايف: الذات–موضوع، فإن هذا لأخير هو مجال التجلّي في فعل تجليّه، هو الذي يمكّن من التقاء الذات بذاتها وبموضوعها هي، من حيث هي تشكّل، كما يسمح بممكن تجسّد الأنا في صلبها.

إن الإمكانات التي تفترضها الذات الترانساندانتالية، إذن، هي حقل البحث عن المعنى والحقيقة، بما هو حقل الظاهرة نفسها: إنه "الداخل والخارج اللّذان يتم فيهما تجذّر الذات والعالم بما هو أفق الممكنات جميعا، وموطن المعاني المتخيَّلَة، في سكينة التناغم والمنفلتة من هدوء المطلق ومن الوهم المريح للتأبّد[2].

---

[1] إنــڤزّو (ف): هوسرل ومعاصروه، نفسه، ص ص 152، 153.

[2] أنظر: عبد العزيز العيادي، في: ميرلوبونتي (م): المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم: عبد العزيز العيادي، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص ص 18، 19.

ذاك هو العالم، إنه الحقيقة الأساسية التي تؤسس لفكرة الحقيقة، فهو ومن خلال حضوره البدئي، من حيث هو عالم الإدراك الحسي، هو الذي عليه يقوم كل تأسيس وكل بناء، والقول بهذا العالم إقرار، بمجال حضور، يتأكد في وجوده رؤيةً وسمعًا ولمسًا واختبارًا شموليًا في الحركة كما في السكون، فالعالم هو، بإيجاز، "أفق الآفاق وأسلوب كل الأساليب" ولو أن هذا العالم قد كان بخلاف ما هو عليه، فلا مانع من تحرير الحياة فيه ومزامنة ولادة أشيائه و الرغبة في عدم الهروب منه إلا إليه.

الفصل الثاني

التكوين والتاريخ الإيغولوجي

المبحث الأول

التـــــكوين الإيـــــغولوجي

"فلنحقق هنا على إثر ديكارت، هذا العود الكبير على الذّات نفسها، الذي يقودنا تحقيقه الكامل إلى الذاتية الترانساندانتالية. العود إلى الأنا أفكّر هو المجال الأخير واليقيني بالضرورة الذي ينبغي أن تتأسس عليه كلّ فلسفة جذرية (...). إنّ هذه الحياة هي باستمرار من أجل ذاتي وعندي دائما وعي إدراكي بها في حقل الإدراك الحسّي الحاضر، وهي أيضا تكون حاضرة في أصالتها الأكثر عينية".

Husserl (E) : Méditations cartésiennes.

لا تتطابق الفلسفة المثالية الترانساندانتالية مع النفسية، منها، أي تلك التي تعمل على استنباط المعنى من المعطيات الحسية الفارغة منه [المعنى]، كما ليست، أيضا، مثاليةُ كانط المنفتحة على عالم الأشياء في ذاتها، عالم البواطن (Noumènes) وإنما هي علمُ يُطلَق عليه الإيغولوجيا* (Egologie): علم الأنا، الذي يأخذ في اعتباره كلّ المعاني الممكنة للأنا (Ego)، بما هو أنا من دون الدخول في أي صراع، مع المذاهب الفلسفية ونظريات المعرفة الأخرى، ودليلها [الإيغولوجيا] في تقوّم الموضوعات، من حيث هي موضوعات محصّلة، في الإدراك بالوعي هو الظاهرة نفسها بما هي ظاهرةٌ قصديةٌ، يكشفها الوعي بصفتها بعدٌ ثالث، ولكن كيف تحدث هذه المعرفة ؟ هل حدوث هذه المعرفة على مستوى الذات الفينومينولوجية دليل على حدوث نوع من التاريخ فيها ؟ وهل معنى ذلك أن هناك صيرورة تاريخية ترانساندانتالية تتدفق في هذا الأنا الترانساندانتالي ؟ وهل هذا التاريخ مماثل للتاريخ الطبيعي أم يختلف عنه ؟

* الإيغولوجيا (Egologie)، لفظ ينقسم إلى شقّين: الأوّل هو إيغو (Ego) والمقصود منه "أنا" والثاني هو لوغوس (Logos) والمقصود منه علم، الأمر يحيل إلى "علم الأنا" وهو علم أسّسه ديكارت قبل هوسرل إلاّ أنّ هذا الأخير قد أخذ عليه الكثير من الأمور التي توقّف أفقه دون بلوغها، وهو ما سيُبيَّن لاحقا في المطلب الموالي.

يعتبر الأنا هو الأساس في فينومينولوجيا التكوين، وذلك من حيث إنه قطبُ أفعاله وحامل ملكاته، في الوقت نفسه، ولذلك فهو يقوم بعمل مُزدوَج: تكوين الذات من جهة وتكوين الموضوع من جهة ثانية، بحيث من مهام التكوين الأوّل كشفه عن الأنا الماهوي الذي هو المثال الكلّي للأنا الترانساندانتالي، الذي يتميّز بقبليته، من حيث هو اهتمام فينومينولوجيا القبلي الكلّي، زيادة على كشف ماهيات الأشياء المحيطة بهذا الأنا.

تُعتَبر فينومينولوجيا تكوين الأنا، بما هو جملة من الوظائف المتّسقة في وحدة الكلّي، أساسها الأنا الترانساندانتالي الذي تقوم عليه نظرية المعرفة الترانساندانتالية كليةً بموجب أن هناك معرفة له [الأنا] بهذا العالم بناء على قانون الفينومينولوجيا: "الوعي هو وعي بـــشيء ما"، ومن هنا يكون الفارق ما بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الترانساندانتالية أن هناك مستويات تقوّمية في ما هو ترانساندانتالي: فأنا حينما أُدركُ ذاتي، بما أنا كإنسان طبيعي، أكون قد أدرَكتُ بذاتي عالم المكان وأدركتُ ذاتي أنا باعتبارها موجودة في المكان، وبهذا يؤول الأمر بالتدرّج إلى معرفة الذات للذات نفسها، التي يسري فيها التكوين بما هو تاريخ ترانساندانتالي، وبالتالي هو أحدّ أهمّ الحقول التي لا بدّ من الخوض فيها.

أ. الإيغولوجيا، من ديكارت إلى هوسرل.

يقع الدّرب الإيغولوجي في تأثير الدرب السابق له، أي الدرب المنطقي*، لأن الفينومينولوجيا ليس بإمكانها، ولا ينبغي لها أبدا، سوى وصف تعديلات قصدية لماهية الأنا بعامة[1]، ثم لأن جينيالوجيا المنطق تؤخذ في دائرة الأفكار (Cogitata) وأفعال الأنا بما هي وجوده وحياته الخاصين الذَيْنِ لم تتم قراءتهما إلا انطلاقا من علامات ونتائج نويمائية[2]، متعلّقة بموضوع الوعي، فالآن، وكما تم قوله في "التأملات الديكارتية" يتعلّق الأمر بالانحدار إلى ماوراء زوج فعل الفكر وموضوعه (Cogito-cogitatum) لأجل إعادة تحصيل تكوين الأنا نفسه، موجودا لذاته و"متقوِّمًا باستمرار لذاته بما هو موجود"[3].

* الدّرب المنطقي: مهمة "التجربة والحكم"، "المنطق الصوري والمنطق الترانسناندانتالي" والعديد من النصوص المتصلة بهما تتمثّل في تفكيك، في "ردّ" البنى الفوقية للأمثلات العلمية وقيم الدّقة الموضوعية زيادة على كل ترسّب قبل–حملي (Anté-prédicatif) تابع إلى الطبقة الثقافية للحقائق الذاتية–النسبية في عالم الحياة وذلك لأجل إعادة تحصيل و"إعادة–تنشيط" الانبثاق عن القبل–حملية بعامة – نظرية كانت أو عملية – انطلاقا من الحياة قبل–الثقافية الأكثر فضاضة.

[1] أنظر: اسماعيل حسين (ن): تقديم لــ: هوسرل (إ): تأملات ديكارتية (المدخل إلى الظاهريات)، (ب ط)، دار المعارف، مصر، 1970، §33.

[2] Derrida (J) : Genèse et structure et la phénoménologie, P 246.

[3] "ولكن ينبغي الآن لفت الانتباه نحو ثغرة كبيرة من عرضنا. يوجد للأنا (Ego) للنفس؛ إنه لنفسه ببداهة مستمرة وبالتالي فهو يتقوّم نفسه باستمرار بما هو موجود. ولكنّنا، إلى غاية الآن، لم نلمس سوى جانب واحد من هذا التقوّم بالنفس؛ إننا لم نوجّه نظرنا إلاّ نحو مجرى الكوجيتو. يتحصّل بنفسه فقط بما هو مجرى الحياة، ولكن بما هو أنا (Moi) يحيا هذا أو ذاك، أنا متطابق، يحيا هذا الكوجيتو أو ذاك. إنّنا منشغلون هاهنا إلى غاية اللّحظة فقط بالعلاقة القصديّة ما بين الوعي وموضوعه، ما بين الكوجيتو والكوجتاتوم...إلخ. تأملات ديكارتية، نفسه، ص 56.

ليس الكوجيتو الهوسرلي، إذن، مجرّد "أنا أفكّر"[1] فارغ، بل يوجد فيه موضوع التفكير بما هو كينونة ترانساندانتالية، وبينذاتية ترانساندانتالية أيضا، واستحضار الأنا الآخر بما هو تجاوز للأنا الواحد الذي سقط فيه ديكارت، ومن هنا يكون الأنا، الهوسرلي، هو الواحد المتعدد.

في الفقرة § 43 من كتاب "الأزمة" يظهر بوضوح "دربٌ" جديد نحو الرّد، يكون فيه الانفصال عن الدرب الديكارتي"[2]، رغم الاستمرارية في العلم ذاته، الإيغولوجيا، ذلك أنّ اهتمام هوسرل، كبَادِئ (Commençant) يتجه إلى طرح سؤال كيفية العطاء المتقدّم للعالم، ويثبت، في هذه الفقرة تحديدا، بأن هناك اختلافات كلية عن الدّرب الديكارتي، الأمر الذي يبرهن عنه بحثُه لدروب فينومينولوجية خالصة من الديكارتية، والمقصود هنا دروب الرّد الترانساندانتالي التي تعوّض هذا الأخير، الدّرب الديكارتي، ابتداء من 1919-1920.

إنّ ما يكشف عن هذا التأمّل تصريح هوسرل الواضح بهذا الصدد: "خلال سنوات طويلة من التأمل، فقد التزمتُ بدروب عديدة، كلّها ممكنة، لأجل تبيين، بصورة واضحة، مُطلقة وإجبارية، الدّوافع التي تمكّننا من تجاوز الموقف الطبيعية للحياة والعلم والجعل من القلب الترانساندانتالي، الرّد

---

[1] أنظر: بوعزّة (ط): إدموند هوسرل "تأملات ديكارتية"، مجلة مدارات فلسفية، العدد 4، المغرب، ص 2.

[2] Husserl (E) : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par : Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976, § 43, PP 175, 176.

الفينومينولوجي، مسألة جوهرية"[1]، وحتى إن لم يكن هذا التوجّه الجديد في البحث عن منهج جديد غير المنهج الديكارتي فإنّ هوسرل، على الأقل، كان متجاوزًا له، من خلال هذه الخطوة الجديدة التي ستكشف عن الأنا بما هو قارّة (Continent) ذات جغرافية وتضاريس، ولهذا فقد كان هدف المشروع الهوسرلي سُكْنَى الكوجيتو والإقامة بداخله وفي حَرَكيته، بل واستكشافه بصورة تتجاوز الرّد الدّيكارتي وتكشف عمّا بقي محجوبا في حال اكتفاءه بالديكارتية، وعموما، فإنّه يمكن تناول عدم كفاية الديكارتية بما هي فلسفة في جملة من النقط:

أوّل ما بدأ ديكارت التفكير فإنّه تَوَجَّهَ نحو الشكّ في العالم المحسوس وفي ضرورة إيجاد حلول للتخلّص منه، وذلك إيمانا منه بوجود عالم ثان، أكمل منه وأتم بموجب أن العالم–هنا (Monde-là) ناقص، وكان الشّك أداته التي استعان بها على دحض هذا العالم والوصول إلى ماورائه، أي إلى اليقين، بينما يكتفي هوسرل بمجرّد وضعه ضمن مصفوفة الموقف الطبيعي الساذج، وتوجيه الوعي نحو العالم نفسه بما هو ظاهرة.

لا وجود لعالمين وإنما يوجد عالمٌ واحدٌ، تكون الحركة في وَعيهِ انقلاباً منهجياً، وبصورة أكثر تحديدًا فإن "الأنا أفكّر"، في نظر ديكارت، بداهة ضرورية تبلغ مبلغ الحقيقة المطلقة، وتحيا حياة بسيطة: الإرادة، الحب،

---

[1] ملحق لأفكاري الرئيسية لأجل فينومينولوجيا محضة، ترجمة: أريون كلكال، في : الفينومينولوجيا وأسس العلوم، بيف، 1993، ص 193. وقد أورده: Gérard (V) : La Krisis, Husserl, ellipses, Coll philo-œuvres , Paris, 1999, P17.

الإثبات، النفي، المعرفة، الجهل، التخيّل والإحساس...وعموما فإن تفكير كوجيتو ديكارت هو تفكيرٌ في ذاته، بعيدا عن العالم ممّا يخلق مسافة بينهما، بين الكوجيتو العالم، وهو ما يعني أنّ حياته هي حياة انطوائية وانعزالية ينكشف فيها الأنا بما هو طبيعة روحانية وجوهر مفكّر، وتلكم هي ميتافيزيقا الكوجيتو الديكارتي[1].

رغم أن ديكارت، ذلك "العبقري الذي دشّن الفلسفة الحديثة (...) بما هي رياضة كلية"[2] إلا أن هذا التدشين ما كان كاملا بصورة واضحة، وأعمق صورة للاحتجاج الهوسرلي عليه كامنة في ما اعتمد عليه، هوسرل نفسه كأساس لفلسفته، أي الكوجيتو الذي اعتبره بديهية ضرورية بما هي أساس للعلم الاستنباطي والتفسيري للعالم، ذلك أنّ المشكل الأكبر هو أن ديكارت قد حوّل هذا الكوجيتو، إلى نقطة بداية الاستدلالات العليّة، نظرا لكونه جوهر مفكّر وعقل متحقّق في النفس الإنسانية، وهو بذلك لم يتجاوز الذاتية إلى نطاق الذاتية الترانساندانتالية التي تعتبر تأسيسا هوسرليا بالماهية، كما يدّعي هوسرل لنفسه ذلك، إنّه ما يجعل من كوجيتو ديكارت منغلقاً، أو بالأحرى، ضيّق النطاق، طبقاته محسوبة، لا حياة ولا تاريخ فيه، بينما الكوجيتو الفينومينولوجي أوسع نطاقاً منه[3].

---

[1] أنظر: اسماعيل حسين(ن): نفسه، ص ص 31، 32.

[2] Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 10, PP 51, 52.

[3] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. P 90.

علاوة على ذلك فإن كتاب "تأملات ديكارتية"، وبالأخص التأمّلين الأوّل والثاني منه يقومان على فهم الكوجيتو الديكارتي، وفي الوقت نفسه يحاولان انتقاده، فإذا كان الأوّل، منهما، يعمَلُ على توضيح الشكّ بما هو بيانٌ لتجربة البدء الفلسفي، وهذا من دون الإيمان المطلق في قواعد اليقين الديكارتي وفي العلوم السائدة، فإن التأمّل الثاني، يعمل على استخلاص عنصر تقوّم تجربة البدء الفلسفي، من حيث هي تجربة شكّ من اللازم عليه أن يتأسس على فعل نظري يتخلّص من الريبية تماما، وهذا لأجل الوصول إلى ما يسمّيه هوسرل بـــ "الذاتية المتأملة" التي تقيم في ساحة الحياة الخاصة بالذات.

يُعتَبَرُ هذا المستوى محصّلة تجريد الذّات الفينومينولوجية من كلّ أفعال الذات الطبيعية، ومن ثمة فهي دلالة اليقين في وجود هذا الأنا بما هو ترانساندانتالي، كما أنّ نَحْوُ الوجودِ هذا الذي للأنا إنّما هو نحوٌ مطلَق مميِّز للذاتية الترانساندانتالية، وبهذا تفتح تأمّلات هوسرل الديكارتية، منذ بدايتها، أفقًا نموذجيًا لها يقوم على استقلالية الأنا ووحدويته (Solipsisme)، لأجل التمكّن من القول بأنّ أيّ شيء يمكن أن يحدث أو يطرأ فإنما يلزم أن يحدث أو يطرأ على مستوى هذا الأنا المستقل، المحض[1].

وعموما فمجمل التّحفّظات التي يميّزها هوسرل بصدد الإيغولوجيا الدّيكارتية كامنة في ما يلي:

[1] Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, méditations 1 et 2.

يتمثّل التحفظ الأوّل في كون الدّرب الدّيكارتي مُحتاجٌ إلى عملية غربلة، وهي ما قدّمه له الرّد الترانساندانتالي، فهوسرل يرى بأن العالم ليس مفقودا [بعد إجراء هذا الرّد]، بما أنه يوجد، بما هو مُضايف قصدي للكوجيتو وإنما هو مُتَضَمَّنٌ في حقل بَحْثِ الفينومينولوجي.

يتعلّق ذلك بالأقسام الثالث والرّابع من كتاب "الأفكار...I" التي تشهد على أن التحليلات التقوّمية تمتدّ إلى الموضوعات الترانساندانتالية، التي بما أنها لا تكتمل في المحايثة الواقعية، فهي مكتملة، مع ذلك، في المحايثة المحضة*، الأمر الذي يعني بأن العالم، إن كان مدركًا، فهو مُدرَكٌ فقط بما هو "ظاهرة"، أي بما هو "متمثِّل ذاتي" (Représentant subjetctif) حتى أن العالم يستمر لإلغاء، بهذا المعنى بمجرّد أن يصل إلى درجة الظاهرة (Phainomenon)، فإنه سيكون مجرّدا من معناه الترانساندانتالي[1].

بصورة أخرى ليس من مشكلٍ في محاذاة، ديكارت، لاستكشاف عنصر "المحايثة الواقعية" للوعي، فلو كان على النقد تحصيل هذا المعنى فإنه سيكون مرفوضا بكل بساطة، بما أن الدّرب الديكارتي يعرف جيّدًا أنه لا يوجد سوى

* بالمحايثة المحضة يتم الوصول إلى فينومينولوجيا ذات موضوعات بوصفها موجودة تماما كالعلم من حيث هو واضع موضوعات بحثه بما هي موجودة شرط ألا نفهم من هذا الوضع من حيث هو في عالم زماني، وإنما من حيث هذه الموضوعات معطيات مطلقة مأخوذة بنظر محايث محض. المحايث المحض يتعيّن تمييزه هنا من البداية بواسطة "الرّد الفينومينولوجي": إني أقصد هذا الذي هنا لا ما يقصده هذا بسبيل مفارقة، وإنما ما هو في ذاته نفسها وكما هو معطى. هوسرل (إ): فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنــقزو، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، الدرس3، ص 82.

[1] Gérard (V) : La Krisis, Husserl, ellipses, Coll philo-œuvres , Paris, 1999, P18.

الأشياء المحايثة واقعيا، التي تحمل موقف وجود، وفي المقابل، فإن ما لا يتّضح جيدا، هو الفارق في عمق جملة هذه الأشياء كلّها، المرفوعة إلى جدارة البداهة الوصفية، هو الفارق ما بين الطابع المحايث واقعيا لبعضها والطابع "المفارق" (Transcendant) لبعضها الآخر، أمّا فيما يتعلق بالموضوعات المفارقة (Objectités transcendants) فيمكن القول بأن التحليل اللاّحق لتضايف فعل الفكر وموضوعه (Corrélation noético-noématique) يبرز كيف يتمّ تقوّم طابعها كموضوع، ولكن ليس بالضرورة كيف، أنه حينما يتعلّق الأمر بموضوعيات العالمية–الدّنيا (Intra-mondaines)، يتمّ تقوّم، طابع الأشياء التي تتطلّب ذلك، أكثر من فعل العطاء–استقبال (Donation-reception)، وإنما الاكتمال في مساق ماثل لهذه الأفعال، وباختصار، ما يفترض مجرى ما يمكن تسميته بـــ "التجربة" (Expérience).

وبعد أن تم إرجاع العالم إلى نظام الظاهرة، يمكن للدّرب الديكارتي أن يشير، حينها، إلى الفكرة الخاطئة، التي يمكن وفقا لها الخروج من الإيبوخي (Epokhé)، ويمكن إيجاد دوكسا العالم (Le doxa du monde) بمجرّد أنها [الفكرة] تخلق الموضوع من مبررات منسجمة، ولهذا فإنّ هوسرل يحذّر من التفكير في أن الإيبوخي لن يكون سوى مؤقتًا، إذ عادةً ما يحاول المبتدئ بالتفكير – وهوسرل نفسه يعتبر نفسه في عداد المبتدئين وهو الذي يدّعي في سنه الناضج لنفسه اسم "البادئ الحقيقي"[1] – بالتفكير سيأتي يوم يُرفَع

[1] ملحق لأفكاري الرئيسية لأجل فينومينولوجيا محضة، ص 209: إن كان عمر ماثوسالام (Mathusalem) يسمح له، فإنه يجرؤ على الأمل في أن يكون فيلسوفا. Gérard (V) : La Krisis, ibid.

فيه الإيبوخي، أي "بأنه ينبغي أن تأتي لحظة حيث إنه من جديد، وفقا لضرب طبيعي، تكون تجربة وفكرا، ويتمّ الاكتفاء بالعلوم وفقا لضربها الطبيعي"[1].

لا يمكن الحكم مسبقاً بأن الرّد الترانساندانتالي ينبغي أن يؤدّي، باسم الفكرة التي عليها في يوم ما، إلى إثبات الاعتقاد الإدراكي في حقوقه، ومثل هذه الصورة في تقديم الرّد ترجع إلى عدم إعطاء الإيبوخي سوى الدّور البسيط لإيضاح غموض الاعتقاد الإدراكي.

أمّا المشهد الثاني للتحفّظ فإنّه لا يتعلّق بنظام العالم، وإنما بنظام الوعي المرتبط به، الرّد من حيث إنه يفكَّر بما هو فقدان، بما هو تَجْلية لما يتبقّى، بقية ليس له سوى طابعا حصريا وتحديديا، بحيث يمكنه ادّعاء الكليّة (Universalité) بما أنه يتصنّم في إقصاء جبهة الطبيعة ويدع جبهة الوعي من دون تأثير، كما أن الفقرة § 49 من كتاب "الأفكار...I" تُمَيّزُ الوعي المطلق بما هو "بقية إفناء العالم"، إذ يثبت هوسرل، من دون شكّ، "لا نفقد أي شيء، وإنما نكسَب شمولية الوجود المطلق"[2].

في المقابل فإنه من الصعوبة بمكان تحصيل القدرة على رؤية، فيما ليس سوى بقية أي جبهة أو مجرّد جزء من الوجود، رؤية كلّ الوجود المطلق

---

[1] Husserl (E) : Philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction : Arion L.Kelkel, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990, Leçon 53, P40.

[2] Voir : Husserl (E) : Idées I, ibid. § 50.

فيه، إذ يعرف هوسرل نفسه في كتاب "الأزمة" بأن الدرب الديكارتي يضعنا في حضن موضوع "ما أمكننا أن نكسبه من ذلك"[1].

أما عن قيمة الوعي من المنظور الديكارتي، يقول هوسرل: "إننا نتعرّض للخطر، كما تبيّن، ذلك، الطريقة التي حصّلتُ بها "أفكاري"، في الوقوع بكل بساطة، وتقريبا منذ البدايات الأولى، بمحاولة مباشرة وكبيرة، في الموقف الطبيعي"[2]، وبصورة أخرى، فــ"القفزة" المُنجَزَةِ نحو الدّرب الدّيكارتي تقدّم أنا فارغ (Ego vide) من فَرطِ محوضته (Purifié)، والطريقة الوحيدة لملئه ستكون، حينها، بتحويل محتوى التحليلات المُنجَزَة على نظام الموقف الطبيعي فيه.

كما أن ديكارت ما كان واثقا في قدرته على بلوغ الذاتية بالمعنى الرّاسخ، ذلك أنّه، من جهة، لا يصل الدّرب الديكارتي إلى البينذاتية، التي يعرف هوسرل بأنها تُتَقَوَّمُ في الذاتية بالمعنى الراسخ، بما أنّ الأنوات الأخرى (Les autres moi) أو الذوات المشارِكة (Co-sujets) لا تتعطي سوى بواسطة "الإشارة" (Indication) أو "الإحضار" بواسطة الأشياء الفعلية (Réales) التي يُنجزُ بها الأنا تجربته، مثلما هي أجسادهم [الذوات المشاركة]، وعليه فإنّه لاحقّ للأنا، بالطريقة الطبيعية، في "ربط قيمة" الوقائع الموجودة بالأشياء، عندما لا يكون لديه الحقّ في ربطها بالأجساد العضوية الغريبة، وهنا يختفي عامل إشارة الحياة النفسية الغريبة دفعة واحدة، بما أن هذه الأخيرة

---

[1] Voir : Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 43.
[2] Ibid.

(الحياة النفسية الغريبة) لا توجد بالنسبة للأنا إلا بما هي مدركَة بواسطة جسده العضوي[1].

يبدو من عمق الدّرب الديكارتي " بأن الفينومينولوجيا الترانساندانتالية لن تكون ممكنة إلا من خلال الإيغولوجيا الترانساندانتالية. إنني بالضرورة، يقول هوسرل، وبوصفي فينومينولوجيًا، مفكّر أنوي (Solipsiste)، ولو أنني لن أكون كذلك بالمعنى، السّخري العادي متجذّرا في الموقف الطبيعي، ولكن في المقابل فإنني كذلك بالمعنى الترانساندانتالي"[2].

ووفقا لما يجمله فانسون جيرار (V.Gérard) فالإيغولوجيا تتأسس انطلاقا مما يلي:

1. قطعية نقطة الانطلاق، أي أنّه على الفلسفة أن تكون علمًا مؤسسًا مطلقًا، ينبغي انطلاقه من بدءٍ مطلق من "نقطة أرخميدس"، وينبغي تقوّم نقطة الانطلاق هذه في البداهة المطلقة، وبالتالي في بداهة تكون يقينية ومن دون افتراضات أولية.
2. لا تكفي، مبدئيا، أية معرفة تتعالى عن العالم لهذا المطلب: الاعتقاد في وجود العالم، الذي يوجد في أساس كل معرفة بالعالم، إذ لا يمتلك البداهة المطلقة، وبالتالي على الفيلسوف البادئ بإطلاق أن يمارسَ، على عكس الاعتقاد بالعالم وعلى عكس كل معرفة بالعالم، مصدرها الطبيعة العلمية، أن يمارس الإيبوخي، أي أن يعطّلها.

---

[1] Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, 5ème méditation.
[2] Husserl (E) : Philosophie première II, ibid.

3. هل ستبقى على العموم، معرفة يتمّ استقبالها بعدما يتمّ تعطيل كل معرفة تتعالى على العالم ؟ يبقى كما يقول هوسرل، الكوجيتو (Le cogito) الذي هو موضوع المعرفة المحايثة والذي هو بديهي بإطلاق وعلى هذا يكون هذا هو المنطلق الفينومينولوجي.

بهذا فإنّ الكوجيتو لا يكشف لدى هوسرل جوهرا؛ إنه يكشف البداهةَ ويوسّعُ وحدة فعل الفكر وموضوعه (Cogito-cogitatum)، وبالتالي، يضيف الكوجيتو قصديًا إلى ذاته، لا بواسطة المحايثة الواقعية وإنما بالمحايثة المحضة، يضيف العالم كلّه بما هو موضوعه (Son cogitatum)، إذ إنّ هذا الفعل الأخير، مستقلا، هو جزء، على نفس الطريقة التي يكون فيها الفكر (Cogitatio) مضايفاً موضوعيًا لدائرة البداهة المطلقة، ومنذئذ فالعالم بإمكانه أن يكون مُعَطّلا؛ ولكنه مع ذلك يستمر في كونه هنا بالنسبة لي، ولكن ليس بعد في قيمته الأصلية: ليس العالم مفقودا، بل هو محصَّل بما هو "ظاهرتي"[1].

هذا ما يُرجعُ عقمَ بداهة الكوجيتو الديكارتي إلى كون ديكارت قد أهمل شيئين هما أنّه:

1. لم يوضّح المعنى المنهجي للتعليق الترانساندانتالي.
2. ولم يجرؤ على التفكير في أنه يمكن للأنا أن يبيّن مضمونه بنفسه في إطار التجربة الترانساندانتالية إلى ما لانهاية، بحيث يكون فيها الأنا

[1] Voir : Gérard (V) : La Krisis, ibid. PP 17-20.

نفسه حقلٌ خاص، وهو الأمر الذي يدعو في الوقت نفسه إلى عدم الاكتراث بالعلوم الموضوعية وقيمتها الوجودية[1].

تنقسم المهمّة الترانساندانتالية التي يتعهّد بها هوسرل في "التأمّلات الديكارتية" إلى قسمين:

أ. مهمّة الاستسلام للبداهة المتوافِقَة مع سير التجربة الترانساندانتالية للأنا.

ب. مسائل النقد المرتبطة بمدى أثر المبادئ الضرورية، أي التي تتناول التجربة الترانساندانتالية بالنقد، وبالتالي نقد المعرفة الترانساندانتالية بعامة، حيث يكون موضوع الذاتية الترانساندانتالية العينية المعطاة في تجربة فعلية أو ممكنة، وهو الأمر الذي يميّزه بخصوصيته في مقابل العلوم الموضوعية.

إن وجه الاعتراض على العلوم الموضوعية هو أنها بقيت في قبضة العالم، أوبالأحرى جزء من العالم، وإن ذاتية هذه العلوم خاضعة، هي الأخرى، لموضوعيتها الساذجة لكونها جزء من هذا العالم، في حين أن الأمر بالنسبة لعلم الذاتية الفينومينولوجية (Subjectivité phénoménologique) يختلف إلى حدّ النقيض، أي لكون هذا العلم ذاتي بإطلاق، موضوعه مستقل تماما عن هذا العالم بما هو وجود أو عدم وجود، بل إن الموضوع الوحيد لهذا العلم هو أنا (Moi) الفيلسوف، وهنا يدرك، هوسرل، بأنه يؤسس الفينومينولوجيا على أنوية الموقف الترانساندانتالي، الذي هو في واقع الأمر مجرّد درجة أو طبقة دنيا من درجات الفلسفة.

[1] Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 13, P 62.

ب. تيمة التكوين، تاريخ الوعي.

من الواضح، كما يرى دريدا (Derrida)، بأن مشكل التاريخ المُستَقرَأ، من وجهة نظر التكوين، يشكّل علاقةً من نمطٍ خاص جدًّا، إذ تبدو ارتباطات فلسفة التاريخ بسؤال التكوين بما هي مستأصلة من جغرافيته التي يمكنها أن تُعمّر فيها طويلا، وهو ما تعبّر عنه النصوص الهوسرلية، بما هي نصوص أوّلية، في هذا الشأن، "إذ سيكون، في أثرها، التاريخي بمثابة الدّروب الفَردية نحو مشكل مدروس في خصوصيته وامتداده التاريخيين"[1]، وذلك وفقا لكون هذه الإشكالية تضعنا في قلب الأسئلة الجوهرية للفينومينولوجيا، أسئلة: الموضوعية، صلاحية الأسس، الصيرورة التاريخية، علاقات الصورة والمادة، الفعالية والانفعالية، الثقافة والطبيعة...إلخ، فهذه الأخيرة بما هي كذلك تثير، بامتياز، فضول البحث عن مدى شمولية الأفق الفلسفي.

من خلال فينومينولوجيا التّكوين (Phénoménologie de la genèse) يمكن فهم الأنا بما هو نسق من الوظائف المتناسقة واللانهائية في وحدة التّكوين الكلّي، وفقا لمختلف الدّرجات الملائمة للصورة الكلية للزمان والثابتة، إذ إنّه من هذه الدرجات التي

[1] Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophe de Husserl, ibid. P1.

يحتويها الأنا بأنه يشمل موضوعات متقوَّمة في عالم موضوعي ثابت، لازماني، دائم البقاء، أبديٌّ، نظراً لأنّه يمكن لا للحدث والواقعة أن يصبحا معقولَينِ سوى في تدرّجهما إلى مستوى الصورة القبلية في نسق القبليات المختصّة بها من حيث هي واقعة خاصة بالأنا[1].

يتجلى مشكل التكوين في دلالته الفلسفية، بمعنى ما، بما هو مشكل مباشر، لأنه بمثابة خيط السّير الذي ينير دروب الفينومينولوجيا، بحيث سيكون رابطَ البحث بالنور الأكثر مباشرة تاريخيا*، وهذا لما يتضمّنه، التّكوين، من ثنائية الدّلالة، أقواها أنه يتناول علاقة الفلسفة بالتاريخ بالعمل الوصفي الذي ينصبّ على البنى العقلانية لـــ: الوعي بحثًا عن دلالاته الأصلية، وبصورة عامة، من جهة معناه الكلّي مقابل معناه الفردي، وفقا لكون ما يحتلّ جدارته وأهميته كسؤال في مَوْقَعَةِ هذا الوعي من بين أوعية [جمع وعي] أخرى بالنظر إلى مكانته التاريخية، فمن هنا تُطرح أسئلة موضوعية واستقلالية على المستوى المعرفي ومنه، بالتعدّي، على المستوى التاريخي للأنا، بما أن الوعي، وفقًا لفينومينولوجيا هوسرل، يتميّز بالطابع الترانساندانتالي لا المفارق، والكلّي لا الفردي[2]، متحرّرا من الوعي الطبيعي والزمان الموضوعي.

---

[1] Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 39, PP 136, 137.

* يطرح دريدا جملة من الأسئلة التي لها علاقة مباشرة بإشكالية التّكوين وعلاقتها بالتاريخ والفلسفة، غير أن هدفه الرئيسي في هذا كلّه تفكيك فينومينولوجيا هوسرل ونقدها، ومن بين هذه الأسئلة المطروحة: هل وجب الانتهاء إلى وحدة أو إلى تقطّع الفكر الهوسرلي مثلما يمثل لنا في صيرورته ؟ كيف ينبغي فهم هذه الفرضيات أو تلك ؟ ما معنى التحوّل المنتمي على الأقل إلى أطروحات هذه التيمات الهوسرلية ؟

[2] Voir : Husserl (E) : L’idée de la phénoménologie, et Méditations cartésiennes, ibid.

إن توضيح العلاقات ما بين الفينومينولوجيا والتاريخ، في صورته الصّريحة والمُنتَظَرَةِ من طرف الجميع، لن يتمّ، من طرف هوسرل، إلا في كتاباته الأخيرة، ولاسيما "أزمة العلوم الأوروربية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية"، وفي دراسته حول "أصل الهندسة" الذي هو عبارة عن ضميمة، الآن، لكتاب "الأزمة" مع أن اهتمام الفيلسوف بالتاريخ يتجلى مبكرا.

ومهما يكون من قول فإن الخوض، من قِبَلِ هوسرل، في سؤال التاريخ لا يعني بأنه يتناوله بوصفه تاريخا للأحداث بل بوصفه تاريخاً فينومينولوجيًا، يعني، ماهويا، ولذلك فهو يعمل على التخلّص، من البداية من بعض الطّروحات التي كثيرًا ما يُساءُ فهمُها وتأويلها فالتاريخ، الذي يُفهَم في مستوى الفينومينولوجيا وانطلاقا من مفهوم التكوين، هو تاريخ الأنا، أي تاريخ الإيغولوجيا التي تتقوَّم التّاريخَ نفسَه وفي الآن معا يَتَقَوَّمُهَا هذا التاريخُ، وتتّضح هذه اللّغة مباشرةً، بالأخص، في كتاب "الأفكار...I" (1913)، بعدما يصرّح صاحبُه : "إننا لا نتحدّث، هنا، عن مفهوم التاريخ، فكلمة الأصل (Ursprung) لا تجبرنا، كما لا تخوّل لنا، التفكير في التكوين (Genèse) بمعنى السببية النفسية أو بمعنى التطوّر التاريخي"[1]، زيادةً على أنّ الفينومينولوجيا الترانساندانتالية لا تشتغل على الأحداث لأنّها علمٌ ماهويٌ (Science eidétique)[2] ولهذا يجب التعارُفُ على مفهوم الأصل بأنه يتماهى

[1] Voir : Husserl (E) : Idées…I , ibid. § 1.
[2] Ibid. Introduction.

ويتطابق مع مفهوم الأساس (Fondement) ويأخذ الوعي بذلك مهمة التقوّم* (Constitution) لا بما هو "إبداع" أو "إنتاج" وجود الموضوعات، بما أن وضعية الوجود الانفعالي (Passive) موضوعة بين قوسين، وكل فهم سببي (Causale) للتقوّم (Etre constitiué) ينبغي إبعاده والتخلّي عنه، وبهذا فما يعنيه التقوّم مباشرة هو: "عطاء المعنى" (Donation de sens) وتوضيحا للمعنى المُعطَى، والوعي الذي يملكُ سلَطَة عطاء هذا المعنى هو وعي ترانساندانتالي، وبالتالي فإن كلّ شيء يحدُثُ إنما يحدث على هذا المستوى [الوعي الترانساندانتالي]، لا على مستوى العالم الخارجي المفارق[1]، وبهذا تبدأ مسيرة البحث عن الأصل أو الأساس بما هي بحث من الدّاخل وفي المحايث لا من الخارج وفي المفارق.

إنّ حياةَ الأصل حياةُ حضور وبداهة زاخرة بالحياة ولكنه مخفي ومغشّى تسهّل الفينوميبنولوجيا، من حيث هي منهج، بالدّرجة الأولى، حجبه وكشفه، وتعمل على استجلاء الظاهرة بما هي تجربة أصيلة، والتكوين، في

* فيما يتعلّق بمفهوم التقوّم وعلاقته بالتجربة المتعالية على مستوى الذاتية الفينومينولوجية الخاضعة للرّد الترانساندانتالي ومقامات تقسيم هذه الذاتية في طبقات يمكن قراءة "(...) فالتقوّم مشتق من الخبرة الترانساندانتالية للذات المبنية على مكاسب التحليل الترانساندانتالي للموضوعات المدركَة فحسب، يلتئم عند المعنى الرئيس لكل مفصل من المفاصل الجوهرية لجملة الواقع بضرب من التدرّج في مراتب الوقائع. ابتداءً بالشيء ثم الحيوان ثم الرّوح، ليس هو في الحقيقة إلا انتظام إقبال عين هذه الوقائع على الوعي فلا زمن ولا تعاقب، لا بالمعنى الطبيعي ولا الجدلي، وإنما استدراك للأمر في ذات الموضع المانح للمعنى وللوجود بما أن "الوعي المحض حقل زماني خاص، حقل للزمان "الفينومينولوجي" أقصى مراتبه زمان مطلق. انــقزّو (ف): هوسرل ومعاصروه، نفسه، ص ص 139، 140.

[1] Voir : Bégout(B), ibid. P 26.

هذه الحالة، يعني "تأسيسا في داخلي وبواسطتي"[1] أي صناعة نوعٍ من الحياة التي تجري فينومينولوجيا على مستوى الأنا الترانساندانتالي.

فالخطوة الأولى من تاريخ هذا الأنا هي خطوة التعالي على الأنا التجريبي الذي يعمل على مَوضَعة (Objectivation) الأشياء العالمية، بحيث إن الأنا التجريبي أوالطّبيعي يُبقي الأنا خارج منظوراته الممكنة، وعلى هذا فإنّه من الواجب تحقيق التعالي عليه بأن تتحوّل فاعليته (Activité) إلى موضوعات للتأمّل.

هنا محطة جديدة هي محطّة الانتقال من الــ"موقف الطبيعي" (الفينومينولوجيا الوصفية) إلى الموقف التأمّلي (الترانساندانتالي): بحيث يجعل، هذا التحوّل، من الذات نفسها، فاعلا وفاعلية، أي موضوعا للوصف ويصبح فعل المَوضَعَةِ نفسُهُ يحيل إلى أسسه الذاتية الترانساندانتالية، وبالرغم من هذا تبقى الموضوعية في صورتها الفقيرة والمعزولة، إذ ونظرا لهذا السّبب ينبغي تبرير شرعيتها [أي الموضوعية]، غير أن هذا لن يتمّ سوى من خلال ردّدها إلى فاعلية الأنا الترانساندانتالي.

ينحصر الأنا الطّبيعي، لكلّ تحصيلاته من معيشات، في تأمّل لها بصورة مباشرة، انطلاقا من أفعاله الواعية، بحيث إن هذه المعيشات هي

---

[1] ريكور (بول): الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص 610.

موضوعات متأتية من رحم الترابط العالمي، بينما يتّجه الأنا الترانساندانتالي [التأمّل] إلى موضوعات تختلف عن ذلك تماما، فموضوعاته هي أفعال، إذ يتناول فعل التأمّل فعلاً آخر بما هو موضوع له: "فيصبح كلٌّ من الفِعْلِ والموضوع القصديين من نفس الموقف، أي تأمّليين في الوقت نفسه وفي الآن معا، أو مجال الكينونة الخالصة بما يحتويه من معيشات خالصة ووعي خالص ومتضايفات معنوية خالصة وأنا خالص"[1]، وبهذا فإنّ اهتمام الأنا في الموقف التأمّلي يكون بـــ"إدراك" الطاولة لا بالطاولة نفسها، مثلما هو الحال، في الموقف الطبيعي، بالأحرى، ظاهرة الطاولة، فيتحوّل المنظورُ، هاهنا، في صورة تجلّي الطاولة نقطة بدء الكشف عن فاعلية الأنا الترانساندانتالي.

لا يمكن الكشف عن هذه المستويات إلا عبر كشف التقوّم والعمليات الجارية في مستواه، من حيث هو تبيين للمعنى المحايث، المَوكُولِ إلى استقصاءات نظرية المعرفة، التي تنشغل بالبنى العامة والكليّة للموضوعية، ويجري هذا كلّه في مقامات الوعي الذي يمثّل "هيئةً غائية ترانساندانتالية"، وبناء على هذا لا يمكن أن يأخذ التقوّم الفينومينولوجي معنى الخلق أو الإبداع أو التشكيل الذي يمكن أن يُفهَم، منه، في المستوى الطبيعي، وإنّما فيه من الدّلالة ما يُحيل على مفهوم "الإجراء" (Leistung)، إنّه: "آلية الترابط التي تؤلّف بين العطاء الذي هو سمة الوعي وانعطاء المقصود بما هو متعلّق بهذا القصد أصلا"[2].

[1] أنظر: خوري (أ): مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، نفسه، ص 50.

[2] Taminiaux (J) : d'une idée de la phénoménologie à l'autre, in : Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger, Million, Grenoble, 1989, P 49.

هذه السّمة هي التي تَهَبُ الأنا طابع التّحصيل التّاريخي لذاته، فمفهوم الــ"ترسّب" (Sédimentation) يعني، بالدرجة الأولى، "تجربة أولى" للأنا، سواء كانت لمسَة أونظرة... بما أن التعلّم الأوّل، أي التجربة الأولى هي التي تسبق كل التجارب الأخرى، بل وتأخذ أهمّيتها بالنسبة لها فــ" من الممكن للأنا أن يستغرق وهو يتأمّل في المحتوى القصدي لظواهر التجربة ذاتها، وأن يجد فيها ما يحيله إلى "تاريخ" له من حيث إن هذه الإحالات تتضمّن تعرّفا على رواسب بعض الأشكال الأخرى في هذه الظواهر[1]، ومن هنا إذا كانت مهمة الوعي الطبيعي، إذن، تقوم على وضع الموجودات في سذاجتها، فإنّ مهمة الوعي التقوّمي تقوم على كشف المعنى في آفاق تجلّيه عبر ظهور الفِكر قصدًا ومقصودًا، مُشَكِّلاً نوعًا من التّاريخ الباطني الذي تحياه الذّات في معطياتها بصورة لازمانية*.

يكون الموضوع الفينومينولوجي، فقط بما هو بالنسبة للأنا، أي بما هو مقصود من قِبَلِهِ، وبالتالي لاواقعي، أو بالأحرى "موضوع الوعي الفعلي أو الممكن"، الأمر الذي يتضمّن ضرورة الإشارة إلى المهمّة التقوّمية للأنا الترانساندانتالي، إذ تتأسس ماهية هذا النّمط على الأنا في كونه يحيا أنساقًا من القصديات، وأنساق توافقها التي تجري في الأنا، إنّها عموما حياة، أو تاريخ

[1] Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. § 38, P 134.

* فيما يخص هذه الفكرة، أنظر المبحث المتعلّق بالزمان.

الأنا الترانساندانتالي بما هو كونٌ (Univers) من العلاقات القصدية والتنوّعات الماهوية والتخيلات[1].

إنّ "الأنا"، الذي يحمل ملكاتِهِ، بما هو قطبٌ مركزيٌّ، ليست هويته فارغة، هو بالأحرى، يكتسب في كلّ مرة، ومع كلّ تكوين معنىً جديدًا، وفقًا لقوانين التّكوين الترانساندانتالي، وهذا التّكوين الجديد يعني، مباشرة، خاصيةً فينومينولوجيةً جديدةً من دون أن يطرأ أيّ تغيّر على هذا الأنا الفينومينولوجي نفسه، وفي مثال الذّكر (Souvenir) أكبرُ حجة على ذلك[**]، فلحظة الذّكر، لحظة القرار ولحظة الفعل... وغيرها، كلّها لحظات "الأنا نفسه"، "إنّه فعلي وأعرفه كفعلي أنا" وحتى عندما يتمّ التخلّص أو التنازل عن هذا الفعل و"يحدث" تحوّل في قرار الأنا، فإنه يبقى هو الأنا ذاته، ومن هذه التعيّنات والتّحديدات التي يعيشها الأنا نفسه، ولكن من دون بداهة، يعني أنها ليست محايثة لزمان الوعي الترانساندانتالي بما أنّ الأنا، في هذه الحالة، ليس بعدُ حالة معيشة (Etat vécu) ولا حتى استمرارية، أي سلسلة من "الحالات المعيشة"، ذلك أنه مادام أنّ بداهة الارتباط لم تتحقّق بعدُ، فإن هذا الأنا يبقى مرتبطا بهذه الحالات [المعيشة] فقط[2].

---

[1] Ibid. § 30, PP 113, 114.

[**] يشرح هوسرل جملة الأفعال من خلال مثال التذكّر، التي تتميّز بطابع الزمان، الخارج عن الزمان الطبيعي، زمان الوعي، وبرغم هذه الصيرورة فإن الأنا يبقى هو نفسه، فالأنا حينما يتذكّر أو يفكّر في أنه سيتذكّر لاحقا أو حتى يفقد اقتناع الذّكر، فإنه يبقى هو هو من دون أن يطرأ عليه تغيّر وهو في الوقت نفسه يغير من أفعاله الواقعة على المستوى الترانساندانتالي وهو ما تعبّر عنه عبارة: "(...) وقد يمضي الفعل المعيش (...) فالقرار يبقى ناجزا باستمرار، وبالتضايف مع ذلك أتحدّد بما أنا كذلك، طالما لم أتخلّ عن قراري". تأملات ديكارتية، نفسه، § 32.

[2] Voir : Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. § 32, P 115, 116.

يأمَل هوسرل في الفقرة § 32، من كتاب "التأمّلات الديكارتية" الموسومة بـــ: "الأنا، حامل الملكات"، وبصورة مباشرة إلى بحث صورة الإنسان الكامل، لا الإنسان الشخص فقط، بموجب بحثه عن نموذج التقوّم الكلّي، أي الذاتية الترانساندانتالية في الفكرة التالية: "(...) فإنه [الأنا الترانساندانتالي] يُتقوّم، بكيفية حقّة، بما هو أنا ذو شخصية دائمة بأوسع معانيها، إذ تسمح لنا بالحديث عن "شخصيات (Personnalités) أدنى من مرتبة الإنسان"[1]، ولذلك فإن تعيّن الأفكار بما هي أفعال واللّعبة التي تحصل، من خلال ذلك، بين الانفعالية (Passivité) والفعالية (Activité) هما ما يجعل الأنا فرديًا بصورة مبدئية، وخلاصة القول أنّ الأنا، في "التأمل الدّيكارتي الرّابع"، هو الرّكيزة الجوهرية لكل استعداداته واقتناعاته وخصائصه الثابتة، أي لما يُسمَّى منذ أرسطو بـــ: الملكات (Hexis) أو العادات (Habitus) فيمتلك هذا الأنا أسلوبَه الخاص، الذي هو طبعُ شخصٍ معين، وبصورة أخرى فالأنا هو كلّ ما تنتمي إليه الأفكار كلّها، وتتكوّن كلّ متعاليات نمطيات داخلانيته، ومن هنا يتمّ تفكيره، أي الأنا، بما هو موناد (Monade) وتصبح الفينومينولوجيا بما هي علم الأنا الترانساندانتالي، أو بلغةٍ ليبنيتزُ-هوسرلية، مونادولوجيا ترانساندانتالية[2].

بهذا يتمّ الحصول على درجةٍ أعلى من الشخصية، أو بالأحرى، الإنسان-الشّخص إذ لابدّ من تحقّق التقوّم الذّاتي، فإن كان نموذج الإنسان-

---

[1] Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. § 32, P 115, 117

[2] ريكور (بول): الذات عينها كآخر، نفسه، ص 611.

الشخص يتميّز بما هو أنا–قطب (Moi-pôle) وحامل الملكات، فالأنا الأرقى منه هو نموذج الموناد اللّيبنيزي (Monade leibnizien) بما هو وِحدَة ذاتية، إذ يمتلئ هذا الأخير عينياً، والمقصود بالامتلاء العيني (Plénitude concrète) بما هو أفق الأنا ومحيطه، أي أنّ عملية التقوّم تتمّ بناءً على الانطلاق من الأنا في محيطه [الموجود من أجله] وذلك بالتضايف.

إذا كان التكوين الإمبريقي يتناول الوعي بما هو نتيجة، أي على أساس أنه خاضع لقوانين السببية (Causalité)، فالتكوين الترانساندانتالي هو حقيقةُ الذّات التي تمّت استعادتها وتأويلها في مستوى مخالف تماما عن المستوى الطبيعي، ومع البقاء في موطن الأصول، فإن التكوين الترانساندانتالي يتحقّق باسم مهمة تقوّم الأنا لذاته (L'autoconstitution) بالاعتماد على إمساك عاداته (Habitus)، وبهذا يتجلّى مفهوم التّأسيس الأصلي (Urstiftung) الذي سيتوصّل إليه هوسرل، لاحقا، في تحليلاته للفينومينولوجيا في كتاب "الأزمة"، ولكن بعد المرور على "التأملات" الأنوية في كتاب "تأملات ديكارتية"، إذ سيحتل بؤرة الاهتمام.

تسمح عملية كشف الأسس بالارتكاز على مبدأ العقل، فلدواعي الفلسفة أشكالا جديدة، ارتقائية ومرتفعة وواضحة مستغنية عن الاستعارة والمجاز ولذا لابدّ من مصباحٍ يُنيرُ الأساس في حين يقف مبدأ العقل في الوضوح والتكشّف وما هو متاح، ولكن بهذا الانفتاح على الأساس، ومن هنا يرى، ميرلوبونتي (Merleau-ponty)، بصدد الأساس بأن الفينومينولوجيا ترى أنّه

من الضروري تجنّب التأمّل عبر التحليق والطيران في علياء السماء نظرا لأن هذا الطيران وذاك التحليق يتضمّن فائدة واحدة فقط هي توسيع آفاق النظر (L'horizon du regard) غير أنها فوق ذلك لا تسمح بمعرفة الأساس والاطلاع عليه، وحتى سبر أغواره، فالمطلوب من الفلسفة أن تعمل وفقا لمبدأ العقل، لمبدأ الأساس وهذا الأساس هو الماهية الكلية، هو الظاهرة[1]، أي ما يجعل منها فلسفة عقلانية بامتياز.

إن المقصود بهذا المفهوم [الظاهرة] لحظة أوّل تأسيس لموضوع ما: شيء، مؤسسة...إذ ومع كلّ إجراء، لهذا التأسيس الأصلي، يتّمكن الوعي من اكتساب القدرة على العودة، في كلّ مرة، إلى هذا الموضوع ولكن من دون وجه الحاجة إلى إعادة التأسيس، من دون أن يكون مُضطَرًّا إلى إعادة إنجاز الفعل المؤسِّس لهذا الموضوع، وكأن الأمر "عادة"، تكرار (Itération)، في عملية انفعالية[2]، ذلك أنّه بموجب أن الأنا الترانساندانتالي بديهي الوجود بالنسبة لذاته، فإنه يتقوّم ذاته باستمرار من حيث هو وجود، وزيادة على كونه يدرك نفسَه بما هو تيّار من الحياة، هو تاريخ قصدي، إذ إن حياته، هذه، وتاريخه القصدي، هذا، لا يقتصران فقط على أنه يحيا معيشاته بما هو أنا (Moi)، بل بما هو يحيا هذا أو ذاك (Ceci ou cela) أو، بالأحرى، بما هو أنا متطابق مع "أنا أفكّر" (Ego cogito)[*] بوصفه موضوعاً مفكَّراً فيه، مشكِّلاً نوعًا من

---

[1] هيوسلــڤرمان (ج): نصيات (بين الهرمينوطيقا والتفكيكية)، ترجمة: حسن ناظم وعلى حاكم صالح، ، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002، ص 322.

[2] اسماعيل المصدّق، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية، هامش (*) ص 52.

[*] إن استخدام هوسرل للكوجيتو تقليد كلّي لديكارت، غير أنه يختلف عنه في المضمون، فهو يستعمل الكلمة اللاتينية (Ego) للتّعبير عن الأنا الذي يتم بلوغه بفضل عملية الشكّ الديكارتي أو الإيبوخي

الهويّة والتّطابق فيما بينهما، وهو ما يسميه هوسرل فينومينولوجيا بـــ "الوحدات التأليفية" (Unités synthétiques)، مع التأكيد بأن ما تحتويه هذه "الوحدات التأليفية" كلّها أقطاب هوية الأنا: وهذا من باب أنّ تحقيق هويّة الذات التي تتجلى في صورة تركيب كلّي، وتسير بصورة منفعلة في شكل الوعي المحايث المستمر للزمان، فلكلّ حالة معيشة مدّة معيشة"[1]، وبالتالي، هذه الأفكار كلّها أفكار الأنا، سواء كانت عبارة عن حالات انفعالية أوفاعلة[2].

إن الوعي حياة جارية، غير جامدة بل هو صيرورة، كما أن وحدة الوعي ليست هويّة ثابتة يتدفّق تيار الوعي الجاري فوقها وحولها، وإنّما هي وحدةٌ يتمّ تقوّمها من خلال معيّة السيل (Flux) أو التدفّق، ففي السيل يتمّ تدفّق عناصرَ متعدّدة، منها الوصلي ومنها الفصلي، بحيث ينتمي الأوّل إلى بعضه البعض في وحدة متناسقة، أمّا الثاني ينزلق مع التيار بصورة عرَضيةٍ لا تندرج في وحدته إلا من خلال معية السيل، والغاية من هذا كلّه بيان بنية فاعلية التّاريخ التي يعيشها الوعي[3].

ج. تاريخ الوعي الفينومينولوجي.

الفينومينولوجي، كما يستخدم كلمة (Cogito)، أي أفكّر، من مصدرها (Cogitare) الذي يعني في الأصل التفكير، غير أن هوسرل يعطيه معنى أوسع من معنى التفكير، أي أنه أنا يتخيل، يدرك، يشك، يحكم، يثبت. وهذا الأنا يرادف معنى التمثّل الذي يشير إلى كلّ المعيشات الحاضرة في الوعي. أنظر التأمّل الديكارتي الثاني.

[1] Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. § 18, P 78.

[2] Ibid. § 31, P 114.

[3] خوري (أ): مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، نفسه، ص 54.

بعد التخلّص من الأنا الديكارتي، ووضعه بين قوسين، بما هو في مقدّمة يقينية للاستدلالات، تتجلّى دائرة جديدة، لانهائية للوجود يمكن التوصّل إليها بتجربة جديدة، هي التّجربة الترانساندانتالية، ولكن ما الأنا الفينومينولوجي هذا ؟

لا ينبغي تصوّر الأنا الفينومينولوجي، أو بالأحرى، التشخيص الفينومينولوجي للأنا إذا ما لم يتم تخليصه من التمثلات الطبيعية، فلا هو بالإنسان–الجسد ولا هو مجمل الحياة النفسية، بل ليس في شيء من الحياة إلا ما كان أمرا يحيا بالتأمّل وبتجاربه، إنّه صورة الماهية التي في هذه المعيشات نفسها، وهو يحيا في هذه الأفعال، ولذلك ليس الأنا بوعاءٍ تُحشَر فيه المعيشات الغريبة عنه، كما ليس بِمرآة مؤقّتة للوعي تنعكس وتختفي، فقد تعوّد هوسرل على هذه الاحتياطات وعهدها منذ النصوص الأولى التي رافقت نشأة مسألة الوعي والإشكالية الترانساندانتالية عموما – وبالأخصّ دروس 1907 في نظرية المعرفة – والتي تفيد بأنه لا يمكن للأنا، بأي حال، أن يؤخذ بوصفه "قطعة" من الوعي أو"جزء" منه، ولكنه مُسَاوِقٌ للمعيشات والأفعال المتنشّطة متجوهرا بها من حيث هو القطب أوالمركز لكي ينطبع ببنيتها الخاصة ويتميّز مع ذلك بهوية ثابتة ودائمة مُصَاحِبَة لكلّ الأفعال.

لهذا الأنا عالمه الخاص به، هو عالم قبلي، وهو موضوع العلم القبلي، إذ يُعتَبَرُ بمثابة عالم الممكن الخالص (التمثّل المحض أو الخيال) بحيث لا ينطبق على العالم المفارق الواقعي، فبداهة الـــ "أنا أكون" (Je suis) تنتشر بما

هي تجربة متعدّدة، أوبالأحرى، بما هي تجربة تحمل كثرتها من التجارب الباطنة للحياة الترانساندانتالية، مع أنها محدودة بما تفرضه عليها هذه البداهات (مثل التذكّر المباشر أو غير المباشر)، الأمر الذي يتضمّن زمانا محايثا للوعي، ويتجلّى لذاته بما هو موضوع للتجربة الباطنة[1] ، فالتّجربة التّرانساندانتاية كلٌّ (Un tout) يحتوي حالات فردية، هي بالأحرى، تيّار من الأفكار،[2] إذ تتمّ حركية هذا الأنا (الترانساندانتالي)، بناء على القصدية، فكلّ حالة وعي تقصد شيئا ما، وهذا الوعي نفسه يحمل في ذاته موضوعه الفكري في الوقت نفسه الذي يكون فيه هو مقصودا بما هو وعي، و"كل أنا أفكّر يفعل ذلك بطريقته الخاصة"[*].

يعتبر تاريخ الأنا أصل كلّ تاريخ ممكن، وهذا قياسا على كون عالم الوعي هو عالم القبلي والممكن، فإن كانت قراءة هوسرل صادرة عن بنية ترانساندانتالية أو مشابهة لها وحتى وإن كانت صادرة عن جينيالوجيا المنطق أو عن أركيولوجيا فالمسألة مرتبطة مباشرة بقراءة التاريخ: هذا التاريخ هو الذي يَحدُثُ في مملكة الوعي وأحداثه التي لا يعنى بها غيره، إنه بالأحرى، تاريخ يَتَوَسَّطُ الفكر والعالم، وبصورة أكثر صراحة، فإن الذاتية الترانساندانتالية هي المسؤولة وحدها عن هذا التاريخ القبلي والممكن، إذ هي التي تحمله في ثنيّاتها، وهذا لكونها البنية القبلية المستقرّة، بنية الكلّي الذي يجد في الماهية وفي الذاتية حاملة هذا التاريخ ومعناه.

---

[1] Husserl (E): Méditations cartésiennes, § 12, PP 56-59.

[2] Ibid. § 14, PP 62, 63.

[*] أنظر المثال المتعلّق بقصدية الإدراك الحسّي للبيت وتذكّره وتخيّله وحكمه الحملي...الذي يقدّمه هوسرل في §14، من التأمّلات الديكارتية، نفسه، ص 65.

إن التّاريخي (l’Historique) في معناه الفينومينولوجي، الذي يدخل في إطار الإيغولوجيا، يتحدد وفقا للقراءة الفينومينولوجية ذاتها، التي يحدّدها هوسرل، بناء على منهجه، وفي الوقت نفسه، بما هي قائمة على قوانين هذا العلم (الفينومينولوجيا). فالإيغولوجيا لا تقرأ تاريخ الذات إلاّ بناء على كون ذات العلم التاريخي، هي أيضا، وجودا تاريخيا، وهو ما يسمح بفهم سؤال "كيف أنّ العلم التاريخي ممكن ؟"، أي هل ينبغي على الوجود التاريخي أن يتعالى عن طبيعته وكونه وجوداً تاريخيًا حتى يكون موضوع اهتمام الفينومينولوجيا ؟

الإجابة هي: نعم، ومن هنا لابدّ من التّوجّه، مباشرة، إلى ذات المؤرّخ لأجل أن يَطرَحَ السؤال فينومينولوجيًا: كيف يمكن للمؤرّخ، بما هو أنا، أن يتقوّم التاريخ ؟[*]، وهنا، لابدّ وبالدّرجة الأولى أن يَطرَحَ السّؤال الأوّل عن الوعي بالتاريخ نفسه: كيف يَقَعُ التاريخ في الوعي ؟ والمؤكّد أنّ هذا الوقوع لن يكونَ بناءً على الانطلاق من الموقف الطبيعي الذي يُحَدَّدُ بزمانٍ غيرَ الزمان الفينومينولوجي وبِأَنَا غيرَ الأَنَا الترانساندانتالي، كما أنه لا يمكن لهذه الذّات الترانساندانتالية إلا أن تكون تاريخية، في الوقت نفسه، بما أنّ هناك زمان تعيشه هو زمانها الخاص، الزمان الكلّي.

---

[*] هذه مجرّد محاولة بسيطة لتطبيق ما تمّت قراءته في كتاب "التأملات الديكارتية"، وبالأخصّ "التأمّل الثاني" على موضوعة التاريخ.

لا يزال الحدث التّاريخي، على سبيل التصوّر الفينومينولوجي، حاضرا في الوعي بما هو مُتَقَوَّم، أي بما هو ذِكرٌ (Souvenir)، فحتى وإن تلاشى الحدث في حدثيته الطبيعية (Facticité) إلاّ أنّه يبقى بما هو في الأنا الترانساندانتالي، إن "التّجربة" تستمرّ، وتبقَى حاضرَةً ولا يمكنها إلا أن تكون حاضرةً، ولكن بوصفها منتمية إلى عالمٍ ماضٍ، فإنّ هذا الشيء الحاضر قد مضى وانقضى، وعلى هذا يُعتَبَرُ الموضوع، أو هذا الحدَث، موضوع الحديث، تاريخي في ذاته، وفقا لكونه نابعاً من ذاتيةٍ قد كانت حاضرةً والتي هي الأصل، في مقابل الحدَثِ الذي يُعتَبَرُ ثانويًا، إذ لا يهمّ الحدَثُ نفسُه بقدرما تحتلّ هذه الذاتية الصّدارة، فهي المنبع وهي الأصل، وهذا ما يسمح بالقول بأنّ الوعي بهذا الحدَث هو في الأصل تاريخي وبأن الوعي نفسه زمانٌ، وهذا بناء على القاعدة الفينومينولوجية: الوعي هو وعي بشيء ما، علما بأن متتالية القصديات لانهائية.

على هذا فالوعي هو سيل من المعيشات المتتالية: معيش الحدث، إدراك الحدث، معيش ذكر الحدث، معيش تخيّل الحدث، ومعيش...هذه المعيشات التي من الممكن أن تكون كلّها في الحاضر، وهو ما يضمن الاستمرارية التاريخية فينومينولوجيًا، على خلاف الطّرح الموضوعي الذي لا يُؤَمِّن ذلك، إنه زخم هذه المعيشات وتعدّدياتها واتحادها، في الوقت نفسه، ويرجع ذلك إلى أن الأنا التّأمّلي، برغم التشابكات القصدية التي يعيشها، فإنّه لا يمكن تصوّره، بل هو "أنا محض، ولا شيء آخر"[1]، بالتالي، فإن مسألة التّاريخ في الإيغولوجيا هي مايلي: بما أنه لا يمكن للتاريخ أن ينعطي للذات من قِبَلِ الموضوع، فإن هذا

[1] Husserl (E) : idées I, ibid. P 271.

راجعٌ إلى أن الذات نفسها تاريخية بصورة أصلية لا عرَضية، وعلى هذا تكون تاريخية (Historicité) الذّات متناسقةً مع وحدتها وكليّتها، وهذا بناء على وحدة التّتابع التي تنطبق على التاريخ الكلّي[1]، وبموجب أن الذّات مجموعة حالات تفكّر ذاتها، فإنّ سلسلة المعيشات، بما هي، هذه الحالات تُعْطَى من قِبَلِ فكرةٍ محايثةٍ لهذه السّلسلة، وينضاف إلى هذه السّلسلة هذا الموضوع بما هو موضوع فكر معيش يحتاج إلى تركيب جديد في إطار هذه السّلسلة التي تتجه نحو اللانهائي (L'Infini).

إن الوعي، بالتالي، نفسه تاريخ؛ تلكم هي نقطة البدء الفينومينولوجي، الأمر الذي يعكس فشل المشروع السيكولوجي والموضوعي، الذي يسعى إلى تحديد التاريخ، وهذا نظرا لأن اكتماله بما هو ماهية غير متحقق، ولكن مع هذا فإن هذا التاريخ الموجود بالنسبة للوعي لا يَنفَذُ في وعي تاريخه اللامتناهي.

على الفينومينولوجيا، بصفتها مجموع التّحليلات التقوّمية، أن تتأسّس على الجمع ما بين مهمّتين هما: وصف الكليّات النّموذجية المكوّنة للواقع، بما هي جهات تنطوي على "قبلي جهوي" تختص به معقوليتها وتَمُدُّ الأنطولوجيات بأصلها، من جهة، ومن جهة أخرى تتبّع بصمات التحوّل والنّمو[2]، الذي يجعل من المعنى في الأشياء هيئة تكوينية من وضعٍ إلى وضعٍ يتم تداوله بين المقامات والطبقات فتنتج بذلك تاريخًا باطنًا خاصًا بها: إنّ الفينومينولوجيا،

---

[1] Voir : Lyotard (J.F) : La phénoménologie, 4ème édition, P.U.F, Paris, 1961, PP 93-95.

[2] أنظر: انــڤزّو، هوسرل ومعاصروه، ص 141، الهامش 20.

التي تَحكُمُ منطق التقوُّم، فينومينولوجيا تاريخيّةُ المعنى القائم على الأنا الترانساندانتالي.

ولكن هنا لا ينبغي الخلط ما بين فَلسَفَتَيْ كل من هوسرل وهيغل، بما أنّ الأوّل لا يُطالِب بمنطق النّمو الجدلي للرّوح والوجود، بل إنه يكتفي فقط بمفهوم النموّ (Entwicklung) الذي لا يخضع للعمل الجدلي، ويرجع الأمر، في ذلك، إلى أنّ طبيعة العلاقة في مقامات الفينومينولوجيا (الوعي الفينومينولوجي) محدّدة بما هي علاقات بين أفعال محدّدة في تراصف طبقاته ودرجاته التي يتكوّن منها الموجود الممكن في صورة تآلفية وترابطية، ومن هنا فالمعنى ليس بتاريخي إلا وفقا لاستعداد الوعي في إمكانه له، فلا يدخل التاريخُ الوعيَ بدءً لكون الذّات الواعية منغمسة الطّبع قبل كلّ شيء وإنما يرد إليه بآخره[1].

د. التّكوين: فاعلية وانفعالية:

منذ أن انطلق المسيرة الفلسفية لهوسرل، بدء من (1891)، وهو يسعى إلى بيان أهمية "تيمة التكوين الترانساندانتالي"، فقد أخذت، هذه الأخيرة، تشغل فضاء محوريا في فينومينولوجيا هوسرل، بحيث عليها أن توجّه التّحليلات، في كل مرة وبصورة دائمة، إلى لحظةٍ تتقدّمُ على كلّ ماهيةٍ، الأمر الذي يسمح بتلمّس، في نهاية المطاف، دائرة الوجود قبل–الحملي (Anté-prédicative)

لـــ"عالم الحياة"، لـــ"الزمان البدائي"، لـــ"البينذاتية الترانساندانتالية"، بنفس قدر اللّحظات التي لم يتم استثمارها للمعنى أصالة انطلاقا من نشاط الـــ"أنا" (Ego)، تلكم هي اهتمامات هوسرل.

ولكن لابدّ، ووفقا لأشهر مبادئ الفينومينولوجيا الهوسرلية، وهو العودة إلى الأشياء نفسها، الانطلاق من التجربة الأصلية التي تدخل في نطاق التحليل الترانساندانتالي لكونه خلفية وأفقاً تاريخياً للتفكير[*]، بحيث يتم فيه تناول طبقة قبل–تأمّلية كاملة هي طبقة التّركيب الانفعالي (Synthèse passive)، على اعتبار أن هذه التحليلات في غالبيتها هي تحليلات تنبني على الصور المثلية التي تعد بتفكيرها[2].

قبل كل شيء فالتكوين المدروس بصورة ساذجة والممكن بصورة أكثر صورية، يجمع في تصوّره دلالتين متناقضتين: دلالة الأصل (Origine) ودلالة الصيرورة، إنّ التكوين الجذري ميلادٌ (La genèse est naissance) وانبثاقٌ مطلق للحظة أو لـــ"حالة" غير قابلة للرّد إلى الحالة التي تسبقها، إبداعُ جذريّةٍ (Radicalité) واستقلالية مقارنةً بشيء آخر مخالِف للذات، وباختصار، لا يوجد تكوينٌ من دون أصل مطلق، فالأصلانية (Originarité) والأصالة هي كلّ إنتاج تكويني يتجلى ويأخذ معنى باسم التعالي، إذ يولد

---

[1] أنظر: انـــڤزّو، هوسرل ومعاصروه، ص 141، الهامش 20.

[*] تمثّل أعمال "المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي"، "التأملات الديكارتية"، "التجربة والحكم" تناولا فلسفيا لهذه التجربة الأصلية.

[2] Kelkel (L) et Schérer (R) ; Husserl, ibid. P 70.

الفعل ويموت في دائرة الانفعالية التي تحتضن الفعالية، وفقا لقانون المتقدّم والمتأخّر.

تبعا للفكرة السابقة فإنه، في الآن معا، لا تكوين سوى في قلب شموليةٍ أنطولوجيةٍ وزمانيةٍ تحتويه، إذ إن كلّ منتوج تكويني هو نتيجة شيء آخر غيره، هو نفسه، محمولا من طرف ماضٍ ما، يتمّ استدعاؤه، وموجّهًا من طرف مستقبلٍ ما، فلا دلالة للتكوين كما أنه لن يكون أبدًا دلالة إن لم يكن حاضرًا في مساق هو مساقُه، أي ينتمي إليه ويشارك فيه، والذي يكون في استمراريةٍ معه، من حيث إن هذا السياق يتضمّنه ويحتويه ولكنه من جهة أخرى يحجبه ويحيط به من كلّ جوانبه، إذ إنّ التّكوينَ احتواءٌ أيضا، ومحايثةٌ، فانعطاؤه يتمّ، قبل كل شيء، وفقاً لكونه غيرَ محدّدٍ أنطولوجياً أو زمانيًا كما أنه بدءٌ مطلق، استمرارية وانقطاع، هويّة وغيرية[1]*.

إنّ إمكانية التميز ما بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية هو تمييز ما بين العناصر الفاعلة والعناصر الانفعالية التي تدخل في علاقة "معيّة" في إطار سيل الوعي بامتياز بما هو تيار متدفّق،إذ يقول "التأمل الديكارتي الرابع" عن الأنا "إن كان منفعلا أوفاعلا فإنّه يعيش في كلّ الحالات التي يعيشها الوعي (...) ومن خلال هذه الحالات فإنّه يرتبط بكلّ الأقطاب-

[1] Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophe de Husserl, ibid. P 7.

* هذه التعارضات أو الجدل، بالأحرى، كما يسميه دريدا، السّاكن في فلسفة هوسرل: الهوية والغيرية الاستمرارية واللاّاستمرارية يدل على أنه كان متأرجحا ما بين طرفي: الذاتية والموضوعية.

الموضوعات"[1]، بفضل آلية القصدية، بحيث يقوم التّكوين الانفعالي على أحد أنواع القصدية، وهو مبدأ الترابط (Association): والتّرابط، هذا، أحد مفاهيم

الفينومينولوجيا الترانساندانتالية، مع أنه كان قائما منذ عصر هيوم (Hume): إنه يعني "التّشكيل الحسّي وفقا للمعية والتعاقب"[2]، وبصورة أخرى هو: جملة القوانين الذّاتية للقصدية، بحيث تتحكّم في تقوّم الأنا العيني المحض، ويتضمّن دلالة على وجود جهة القبلي الـــ "فطري" إذ لا يمكن للأنا أن يقوم من غيرها.

يسعى هوسرل إلى بيان فكرة المحوضة (Pureté)، ما هو محض، من خلال إبعاده عن التضايف الكلاسيكي بين الذّات والموضوع، الذي تم تناوله في الفينومينولوجيا الوصفية، وعلى هذا فالذات تعكس بنية فاعليتها في صورة تامّة وخالصة من الموضوع، تلكم هي الذّاتية الترانساندانتالية، إنها التّخلّص من الموضوع كلية، والارتداد إلى الذاتية الكليّة الخالصة، ليتجلّى الأنا المطلق من بين أطلال الموضوعات الوجودية باختلافها، وهو المؤسس الرئيس للموضوعية والعلم الموضوعي، غير أن هذه الفاعلية لا تزال تحتوي على مقوّمات "عالمية" تعود إلى الطابع الحسّي كمقوّم من مقوّمات الموضوع، فالإدراك لازال يتكوّن من الحدس الحسّي[3]، وعلى هذا ينبغي ممارسة ردٍّ آخر

---

[1] Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. P 56.
[2] Ibid. § 39, P 136.
[3] خوري (أ): مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، نفسه، ص 52.

لأجل بلوغ الأنا المطلق، الخالص من كلّ عالمية، وذلك بفضل الرّد الماهوي* الذي يخلّص الوعي من الزمانية والمكانية، بما أنّ الفينومينولوجيا الترانساندانتالية تسعى إلى التخلّص من العالمية ومن تأثيرات الزمانية والمكانية، وهذا لكون مبتغاها إدراك الوعي وأفعاله في ماهيتها العامّة، لا تجلياتها الفردية والعرضية، أي مستوى المحايثة المطلقة**، ذلك أنّه عبر ردّ الهنا والآن (Hic undNunc) يتجلّى الوعي من حيث فاعليته البنيوية، بما هي ذاتية ترانساندانتالية، ما يعني بأنّ تنقية الوعي من العرضيات والبقايا عبر الرّد ليس أبدًا فصله عن العالم، وإنما إظهارا لتداخل "المفارق–في–المحايث"[1] ، بناء على كون الكوجيتو يكتسب أفكارا ولكون هذه الأخيرة، في اكتمال الفعل، تدخل في علاقة مع الأنا (Ego) المحض، إذ إنه في كلّ فعل قطبية بيّنة: "من جهة، القطب الإيغولوجي، ومن جهة أخرى، الموضوع بما هو قطب مقابل"[2]، فهذه العبارة تختصر بنية الوعي وفاعليته في العالم، وهنا لابد من فهم حياة الوعي[3].

* إن صلاحية الرّد الماهوي عملية خالصة والموضوعات المثالية التي يكتشفها هي في الواقع موضوعيات نسبية وليست "في ذاتها" إلا بالنظر إلى الوقائع العالمية، في حين أنّه بالنسبة إلى الوعي الترانساندانتالي، فهي موضوعات لاواقعية، متَقوَّمة (Sub specie aeterni) من طرف وعي زماني أساسا.

** المحايثة هنا هي درجة التخلّص الكلّي والنّهائي من المفارقة وعواملها على مستوى الوعي الخالص بما هو وعي غاية في النّقاء والصّفاء.

[1] Husserl (E): Idées I, § 57.

[2] Husserl (E) : Idées II, § 25, P 105. In : Montavont (A) : De la passivité dans la phénoménologie de Husserl, P.U.F, Coll : Epiméthée, 1ère édition, Paris, 1999, P 51.

[3] خوري (أ): مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، نفسه، ص 54.

إنّه من الواجب، للتمكّن من إدماج التكوين الانفعالي في الفينومينولوجيا الماهوية والترانساندانتالية، العمل على توسيع الرّدود وتصوّر القصدية، فمدّهما إلى ماوراء المعيش الإيغولوجي المحض مسألة تؤدّي إلى غاية التجارب البينذاتية وإلى التاريخ المشترك، وبالتالي هي فكرة لانهائية* تحجب الصيغة الجديدة والأكثر دقة لـــ"غائيةٍ" تعمل على عطاء معنى قصدي ـــ وحده أساس كل ماهوي ـــ للتكوين الانفعالي الذي يجرّ الأنا في التاريخ، وعليه فإنّه على الغائية القصدية، التي يتم وعيها في فلسفة التاريخ، أن تؤسّس كلّ طبقات الفينومينولوجيا المتقدّمة، فتصبح هذه الطبقات سطحية ومعطاة[1].

يتم ميلاد الفعل وموته** في دائرة الانفعالية التي تحتضن وفقا لأمام وخلف دائرة الفاعلية[2]، ولكن الأنا لا يحضر في ميلاد هذا الفعل ولا في موته، بل يوجد بما هو سلفا–هنا (Déjà-là)، متقوَّما سلفا، في فعل إعادة الذّكر (Ressouvenir) أو بما هو مشتت في خلفية الوعي، ولكنّه لا يزال هنا، حاضرًا في الوعي. وبما أن الوعي سيل زماني فإنه لا يمكنه أن يكون راهنيةً محضة، وعليه يريد هوسرل في كتاب الأفكار أن يرسم صور الوعي في حالة

---

* إنها الصورة الرّابعة لهذه الفكرة، بالمعنى الكانطي، التي تنقذ الفينومينولوجي من النزعة الإمبريقية أو الوجودية (بالمعنى الواسع للكلمة). كان ذلك في "الأبحاث المنطقية" I، فكرة الصيرورة اللاّنهائية للمنطق، في "الأفكار...I"، فكرة الشّمولية اللاّنهائية للتجارب الزمانية، في "التجربة والحكم" فكرة العالم بما هو أرضية لانهائية للتجارب الممكنة. فقد نرى كم صعب عطاء نظام فينومينولوجي لهذه الأفكار التي، بالتعريف، تسبق وتحجب كل تجربة وكل تكوين. أنظر: Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophe de Husserl, ibid.

[1] Ibid. P39.

** هنا يتم وصف الفعل بالاستناد على شبكة من الاستعارات المكانية: أمام، الساحة، مواجهة، خلفية، مسافة وجوار، مقارنة بالأنا؛ استعارات النور والظلمة، استعارة الحياة والموت.

[2] Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 38, P 113.

ميلادها وتلاشيها، فأنماط الوعي التي ليست هي الفعل في حالة اكتمال، بل تلك التي تُجري علاقةً ضيقةً وضرورية في هذه اللّحظة من الفعل.

إنّ المعيش القصدي المتجلي هو "أنا أفكّر" "ناجز" (Opéré). ولذلك فإنّ هذا الــ"أنا أفكّر"، نفسه، بإمكانه أيضا التحوّل بفضل الانتقال من الانتباه (L'attention) إلى "أنا أفكّر" "لاناجز" (Non opéré)، فمعيش الإدراك الناجز، معيش الحكم، معيش الإحساس، معيش الإرادة "الناجزة" لا يتلاشى حينما ينعطف الاهتمام "حصريًا" نحو معيش جديد، وهو الأمر الذي يتضمّن بأن الأنا (Moi) "يحيا" حصريا في كوجيتو جديد، حيث ينطفئ الكوجيتو السّابق ويغرق في "الظلمات"؛ ومع ذلك يحافظ على وجود معيش، حتى وإن كان معدّلا ومَغيَّراً والأمر نفسه بالنسبة للأفكار التي تصعدُ إلى خلفية المعيش (...) الاعتقاد مثلاً، الاعتقاد الواقعي الذي "يبدأ" قبل الــ "علم به"[1].

كما يوجد أيضا، في بعض الظروف، مواقف المتعة، أو عدم المتعة، الرغبة وحتى القرارات التي لازالت حيّة، قبل أن تنجز "حياتها" في ذاتها، قبل إنجاز الكوجيتو، بحصر المعنى، قبل أن "ينشغل" الأنا بالحكم، في التمتّع، في الرغبة، وفي الإرادة[1].

يولد الفعلُ ويموت، بحيث تختلف درجة حيويته وفقا لكون الأنا سواء كان متضمّنا أم لا، فإنّه ملتزم به حيويا، ذلك أنّ الحياة الحية بحق، هي راهنيةً

[1] Husserl (E) : Idées I, § 115, ibid. P 236.

الوعي المنشغل بموضوعه، الذي يتناول، هذا الأخير، تحت سلطانه ورؤيته، وعلى العكس، ففي بدايات الأفعال والأفعال المتلاشية، الآيلة إلى الموت، "فالأنا لا يحيا بما هو 'ذات منجزِة' من دون أن يحيا الأنا فيه، وبالتّالي يمكن لمعيش الوعي أن يتقوّم على "الحياة" (تحت صورة معدّلة) من دون أن يحيا فيه الأنا، والأمر نفسه، يبدأ معيشٌ في "الحياة" حتى قبل أن يحيا فيه الأنا (Moi) وعلى هذا يصف هوسرل تعديل القصدية الظاهرة بقصدية ضمنية، أي الانتقال من الراهنية إلى لاراهنية الوعي، من الموقف في مواجهة الموضوع إلى موقف الخلفية[*]، فيمكن الحديث عن تعدّدية الأنا، أو الأنا المتعدّد، وذلك من باب أنّ هناك أنا يَقِظ (Moi éveillé)، والأنا الذي هو في حالة الفعل بما هو مُنشَغل، وفي جهة أخرى، الأنا النائم، أو الخامد، ولكن الواقع فإنّ الانتباهَ لا يجوب سيلَ الوعي ويشمله كليّة، وإنما يوضّح ويُنيرُ فقط أفعالاً فرديةً، فكيف يميّز هوسرل الوعي "النائم" أو "الخامد" ؟

إن الفرق في الوعي بين حقل الانتباه (الحقل الذي يتّجه النظر نحوه) وحقل الخلفية خارج التيمائية، التي لم يستدِر النظرُ نحوها، الخفية[2]، هو أنّه قد يكون الوعي المنتبه مقطوعا بلحظات، بوعي نائم وخامد كليّة، ومجرّداً من كلّ فرق بين الحقل الرّاهن للنظر وخلفية مظلمة، ينبثق الأنا من السّاحة[3]، إنّه لا يولد ولا يتلاشى ولا يموت، رغم أنّه "يدخل في السّاحة" على طريقته، ثم

---

[1] Ibid. P 236.

[*] على سبيل المثال: هذه الورقة أمامي، هي موضوع فعل إدراكي المنجَز، إنها موضوعي، والطاولة التي توجد عليها الورقة معطاة لي قبليا، حتى وإن لم أستدر نحوها. إن الطاولة حاضرة لوعيي؛ إنها هنا بالنسبة إلى الأنا، ولكن أي أنا؟ إنه الأنا الغافل، أو الخامد. ومن هنا يمكن تفسير كلام هوسرل عن تعدّد الأنا أو الأنا في تعدّديته.

[2] Husserl (E) : Idées II, § 26, P 107, In : Montavont (A), ibid. P 67.

[3] Ibid. § 23, P 103.

"يخرج من الساحة"، فصيرورته دخولٌ في الفعل (Action) وخروجٌ منه، ثم ينسحب من كلّ فعل (...)، ومن هنا لا ينتمي إلى الأنا المحض الميلاد والتلاشي وإنّما الملكية الماهوية في الدخول إلى السّاحة والانسحاب منها، البدءُ والتوقفُ عن العمل بصورة راهنية، بالسيطرة، إنه "يدخل في السّاحة" و"في الأفعال بالمعنى الخاص للكوجيتو الذي يصنع الحَدَثَ في سيل الوعي"، وهذا يعني الشيء نفسه، بما أنّ ماهية هذه الأفعال، تحديدًا، ترتكزُ على الأنا القصدي بما هو جملة "أفعال مكتملة من طرف الأنا"[1] أي "حالةٌ قصدية جديدة"[2]، على أن هذا التّكوين الفاعل في توجّهه نحو البنية الفاعلة بقصد الوعي المحض ليس مكوّناً، فقط، من قدرات الوعي في وظيفتها الموضوعية، أو ملكة الموضعة في صورتها المجرّدة من الانفعالية[*].

وللتمكّن من الإحالة إلى زمانية أعمق، كانت هي زمانية الوجود الإنساني الممتزجة بماهية طبقات الفينومينولوجيا تقوّم كلّ ردّ، باسم أصالة لازمانية، وهو في هذا يخضع كل عقلانية وكل مثالية الغاية لبنية ماهوية متقوَّمة مسبقا، يرفض هوسرل القول بأنّ نقطة بدء الفلسفة والمعنى هي معلم قائم في اللاتناهي المطلق الذي يؤسّس البداهة، بما هو غير قابل للرّد، وهذا هو سرّ إصراره على الرّد ذاته، في كلّ مرة، من خلال وصف التّركيب وقبلي التّكوين، إذ يبدو أنّه من نتاج هذا الرّفضِ ميلادُ الفلسفةِ من صلب الأنَا، أي من الوجود الذي يتجلّى تناهيه من نفسه، وهو ما جعل هوسرل ينتمي إلى أكبر التيارات والتقاليد الفلسفية التي تردّ التّناهي الإنساني إلى عَرض التاريخ، أي

[1] Ibid. PP 66-68.
[2] Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid, § 15.
[*] التأثر بمعطيات حسية وفقا لما يتجه إليه كانط.

التاريخ المرتبط بـــ"ماهية الإنسان"* التي تفهم الزّمانية على أساس ممكن أبدي وأبدية ممكنة أوراهن يمكنه أو أمكنه المشاركة.

لدى اكتشاف التّركيب القبلي للوجود والزّمان، بما هو أساس كل تكوين وكلّ دلالة، ومن أجل إنقاذ صرامة ومحوضة "المثالية الفينومينولوجية" فإنه لم يتم فتح الرّد الترانساندانتالي ولم تتمّ إعادة ضبط منهجيته، وبالقياس إلى ذلك، تستدعي فلسفة هوسرل مجاوزةً لن تكون سوى تمديدًا، أو على العكس توضيحا جذريا سيكون أساس كل انقلاب، بما هي دعوة للاستمرارية التاريخية للأنا[1].

على ما يبدو ممّا مضى فإنّ إمكانية الفلسفة كمشكلة منشغلة ببحث الأساس المستقل، وفي الآن معا المشكلة التي تتقدّم على كلّ فلسفة، ألا وهو علاقة الفلسفة بالعلوم الفيزيائية والأنثروبولوجية، يبدو بأنها تقدّم مشهد التّكوينات الواقعية، ولكن أليس هذا المشهد مُمكِناً أصليًا من أجل وبواسطة وعيٍ فلسفيٍ لا يؤسّس القيمة العلمية فقط، بل يُظهرها، يُحدِثُها ويَفهَمهَا ؟ إنها الفلسفة كليّةً، تلك، التي تتساءل، هنا، عن معناه الخاص وجدارته الخاصّة،

* مفارقة، إنه الشيء نفسه: الماهية هنا هي البنية الكلية للطبيعة الإنسانية. وبما هي كذلك، فإنها تتفهمها، في ذات لازمانية، في وجود، من جوانب معينة، لا يمتزج كليّة معها. بهذا المعنى، فالماهية عرَض. لكي لا تكون الماهية الزّمانية للإنسان عرضا، فإنه ينبغي أن تمتزج مع الوجود الإنساني: ولكي تمتزج بصورة مطلقة معه ولا تتخلّص منه أبدا وبأية صورة: ولكي تمتزج بصورة نسقية وديالكتيكية معه، لا لأنه ليس خارج الزمان بل لأن الوجود الإنساني (لا يجب التّفكير فيه هاهنا بالمعنى الإمبريقي) ليس في الزّمان بما أنه يتجلى بما هو زماني.

[1] Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid, § 15.

ومن الأهمية بمكان دراسة هذه المشكلة باسم فلسفة تتضمّن اقتضاء بدءٍ مطلقٍ[1] متزامنٍ مع زمانية المعيش، بما هي المرجع النّهائي، الفلسفي، الذي يضطلع، في الآن معًا، بصرامة علمية جديدة وإحالتها إلى المعيش الملموس المحض؛ الذي بعدما تمكّن من اقتلاع الذّاتية المطلقة من العلوم المتقوَّمة، سيكولوجيا أو تاريخ، فإنّه يحاول تأسيس فلسفة للتاريخ ومُصَالَحَة، بمعنى ما، للفينومينولوجيا والسيكولوجيا [2].

ليس هذا التحليل دعوة إلى هجر أوطان عالم الماهيات المتقوَّمة (Constituées)، فالتحليلات التقوّمية لـــ"عالم الحياة"، للمنطق، للذات الترانساندانتالية من الأفكار القبلية للشمولية اللانهائية، والأفكار لن تتفرّع من أي تكوين وتجعل الصيرورة الترانساندانتالية ممكنة، في الظاهرة، في تهيأة التّكوين الترانساندانتالي في البنى الماهوية القبلية والكلّية، فهذه الأخيرة، في الواقع، وبالرّغم من المطالبة بالأصالة، هي التي يُفترَضُ أن تكون متقوِّمة دائما وقبل تكوينية، إذ إنّ تكوين المعنى، دائما قبلي، محوَّل إلى معنى التكوين الذي يقترح فلسفة التاريخ[3].

وعلى هذا تحمل تيمة التكوين الانفعالي نوعًا من التّقديم لإنجاز رؤية صيروراتية للذاتية والانفتاح على البينذاتية، بالرّغم من محاولات هوسرل، لكل

---

[1] لقد أراد هوسرل تحضير، بمعنى فينومينولوجي مخالف عن معنى العلم "العالمي" مفهوم الـــ"أركيولوجيا" (...) إنّ بحث البدء المطلق موجود في كل عمل هوسرل، أنظر على الأخص: أفكار...I، § 1.

[2] Derrida (J), ibid. PP 3-5.

[3] Ibid. P38.

ردّ، فالتأليف الانفعالي، يتخلّص من التجربة الأنوية المحضة، في اللّحظة الفاعلة للقصدية، على تخوم الذّاتية المطلقة التي، إلى هنا، تعانق كل اللّحظات الواقعية أو الممكنة للتقوّم، أصالة التقوّم، بما هو [التقوّم] الطبقة الأساسية لكل فاعلية ترانساندانتالية تحمل في ذاتها تاريخا إيغولوجيا محضا.

المبحث الثانـي

التكـــــوين البيـــــنذاتـي

"إنّ تقوّم الإنسانية، أوالبينذاتية الذي يتعلّق بماهيتها الكاملة لم يتم بعد وفقا لما جاء آنفا. وعندما نبدأ من البينذاتية بالمعنى الأخير فإنّا نفهم بسهولة إمكان أفعال الأنا التي تنفذ في الأنا الآخر بواسطة تجربة حضور الآخر بالمماثلة، إنّنا نفهم إمكان أفعال تنتقل من الأنا فمن حيث هي أفعال الأنا إلى الأنت يكون لها طابع الأفعال الاجتماعية وبفضلها فقط يمكن أن يقوم التّواصل بين الشّخصيات الإنسانية".

Husserl (E) : Méditations cartésiennes.

من الممكن الحديث، في لحظة ما، عن نوع من وقــوع هوســرل فــي منتصف طريق الإيغولوجيا إذ لم يستطع تكملة درب الأنا النرجسي الذي، فيما يعتقد أنه، يستطيع أن يكون مرآة عاكسة لذاته، هذا الأنا، الذي قــام هوســرل برفعه إلى مستوى أنوي، لا بفضل امتيازات المفارَقَة، ولكن بفضــل محايثــةٍ تُرَقّي الأنا إلى أعلى مراتب كينونيةٍ تحتضن المعنى الأخيــر للوجــود، فهــل يشكّل، هذا الأنا، المعنى الأخير لتاريخ الإنسانية ؟ وما هي مكانة الآخر فــي إطار أحادية القطب هذه ؟

يجعل الاعتقاد السائد في فرنسا حول كتاب "التأملات الديكارتية"، بمــا أنه أوّل كتب هوسرل التي تُرجمت إلى اللّغة الفرنسية، مــن الفينومينولوجيــا نوعًا جديدًا من الفلسفة الدّيكارتية، الأمر الــذي يخــوّل لهــا تبنّــي صــورة إيغولوجية (Egologique) فقط، وهو ما يحيل إلى أنّ التفكيــر فــي أســئلة الآخر وتقوّم الآخر أمرا غير ذي أهمية بموجب هذه الديكارتية، ولكــن مــع الأخذ بعين الاعتبار ما يسميه هوسرل بــ"الإيغولوجيا الترانســاندانتالية" فــإن

الموازين تنقلب لصالح التأمّلات البينذاتية، وتقوّم الآخر في دائرة الانتمـــاء أو الاختصاص أو "**الجوهرانية**"[1](Primordial).

يعترض إذن هوسرل على نزعته الأنوية الترانساندانتالية (Solipsisme transcendantale) برؤيةٍ جديدةٍ: فطالما أن هذا الأنا المتأمّل، المردود إلى الأنا الترانساندانتالي المطلق، يعمل على بيان وتوضيح مضمون ذاته، فإنّه ليس وحيدا، بموجب أنّ المونادات (Monades) التي يتمّ تقوّمها، في هذا الأنا، هي غير منفصلة عن الأنا نفسه وعن وجوده العيني، والأمر نفسه بالنسبة للآخر، الآخرون، الذين يتمّ كَشفهم، في الأنا، بواسطة القصدية، من حيث يتكوّن معنى الأنا الآخر في الذات. من هنا يزعم هوسرل استجوابه لتجربة الآخر وتقوّمها[2].

لا تقود إذن تلك الأحادية سوى إلى نزعة أنوية (Solipsisme)، ما يؤدّي إلى القول بأنّ "كلّ وعي متوحّد يؤدّي إلى نكران أبسط الأشياء أمامنا، وهو وجود مجتمع بشري يحوي أفرادًا عديدين غيري، وكل واحدٍ منهم قادرٌ على الدّخول في علاقة ذات فاعلة بذات فاعلة "أخرى" لا علاقة فاعل بموضوع، أي أنّ الانتقال إلى الآخر كآخر مُختلِف عنّي يشكّل الشّرط الأوّل

[1] Husserl (E) : Sur l’intersubjectivité I, Traduction, Introduction, Postface et Index par : Natalie Depraz, Coll : Epiméthée, P.U.F, Paris, 2001, Section I. (Primordialité), PP 43-257.
[2] Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 42, PP 148-149.

لتشكيل ذاتي نفسها"[1]، ومن هنا كان لابدّ أن يؤسّس هوسرل رؤية في هذا المجال.

يرتكز العمل الكبير، الذي يحتوي "عن البينذاتية" (Sur l'intersubjectivité)، على القناعة التّالية: أنّ الدّروب الثلاثة الرّئيسية في الولوج إلى الرّد تفتح المجال لثلاثة أوجه مختلفة من البينذاتية: التطابق (L'empathie) في الدّرب الديكارتي، الـ"ردّ البينذاتي" (La réduction intersubjective) في الدّرب السيكولوجي، و"عالم الروح المشترك"، في درب عالم الحياة، زيادة على أن البينذاتية تبقى قابلة للرّد لتمثيلها الإيغولوجي وفقا للدرب الديكارتي، فـ"التأمّلات الديكارتية" هي كُشُوفاتٌ عظيمة للبينذاتية، التي تمنحها المجلّدات الثلاثة الكبرى صيتها الممتلئ: أي "عن البينذاتية"[2][*]، بحيث يتعلّق الأمر، في هذا العمل، عن البينذاتية، تحديدًا، بتوسيع نطاق التّفلسف الحاصل على مستوى "التأمّلات الديكارتية"، ولاسيما في التأمّل الخامس، والرّابع بدرجة أقل، ومن هنا وجّهت الفينومينولوجيا جُهُوداتِها إلى تأمّل الآخر بما هو جنسٌ من الحياة التقوّمية للأنا في أوّل صورها وهي

---

[1] ريكور (ب): الذات عينها كآخر، نفسه، ص ص 44، 45.

[2] Voir : Depraz (N) : Introduction, In : Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, ibid. P 07.

[*] تشكّل هذه المجلّدات الأجزاء: الثالث عشر، الرّابع عشر والخامس عشر من هوسرليانا [أرشيف هوسرل]، إذ لابدّ هنا من بعين الاعتبار المخطوطات اللاّمنشورة، التي تكتشف بأن مشكل تقوّم الآخر (Constitution de l'autre) قد تجلّى في نفس اللّحظة التي ظهرت فيها فكرة "الرّد الفينومينولوجي" (Réduction phénoménologique) وهو الأمر الذي يمكن الكشف عنه لدى قراءة هذه الأجزاء من هوسرليانا المخصّصة في مخطوطات البينذاتية والتي جمعت فيها. Voir : Depraz (N) : Introduction, ibid.

التطابق، ثم الرّد البينذاتي ومن بعد ذلك تقوّم العالم المشترك والذي يمثل رؤية واضحة لتجربة التّاريخ من رَحِمِ فينومينولوجيا البينذاتية.

أ. التطابق، تجربة الجسد والجسد الآخر.

كانت فينومينولوجيا البينذاتية في أوّل مراحلها ذات طابع استيطيقي (Esthétique) بحيث انشغلت بالدرجة الأولى بالزمان والمكان، والجسد بدرجةٍ أكبر بما أنه يحتلّ حيّزا فيهما [في المكان والزمان][1]، فالآخر موجود في "العالم" وجودًا حسيا، واقعيا، بما هو جسم عضوي [فيزيولوجي]، يتمّ إدراكه على أساس أنه موضوع في العالم، إن وجوده [الآخر] مُعتبَرٌ بما هو "موضوع نفسي–طبيعي" وفي الآن معا يمكن للأنا أن يدرِك بأنّ هذا الآخر بما هو موضوع هو ذاتٌ مدرِكة: "ذوات تُدرُك العالمَ"، و"أنا أكون" موضوعا لها، أي أنّ لها تجربة، عنّي، موازية لتجربتي عنها، أي عن الذّوات الأخرى، ومن هنا يمكن أن يُحصِّل الأنا تجربةً عن "العالم" وعن "الآخر"، من حيث هي تجربة العالم الـــ"غريب" (L'étranger) والـــ "بين ذاتي"، رغم أنّ هناك تجارب خاصّة بكلّ أنا، أي لديه "ظاهرة العالم" التي يتأمّلها في رؤية قصدية.

يعني التطابق (Empathie) فعلُ تجربةِ إحساسٍ يساعدُ على الولوج في إدراك ما يتعلّق به هذا التطابق نفسه، ويُعتَمَدُ هذا المفهوم، أحيانا بالترجمة،

[1] Voir : Englisch (J) : Le vocabulaire de Husserl, ellipses, Coll : vocabulaire de…, Paris, 2002, P 38.

من خلال التّعبير عنه باللّفظ: (Intropathie) وأحيانا أخرى باللّفظ (Empathie)، غير أنّ المهم هو أنّ كليهما تعبيرٌ عن المفهوم الألماني: (Einfühlung)*، والذي يقترب معناه إلى الوجدان (Pathos)، أو الإدراك بالإحساس، ولقد قرر هوسرل الاستفادة من هذا المفهوم بعدما التقى ليبس (Lipps) عام (1905)، ليدلّ لديه على "نوع المعيش القصدي الذي يتعلّق بتقوّم معنى الآخر باسم كلّ أنا (Ego) فردي، في مقابل كلّ أنا بإمكانه أن يعقد علاقةً مع أنماط أخرى للموضوعات: وبالتالي الانفتاح على كل وسطٍ بينذاتي حيث توجد أنوات

أخرى (Autres moi)، بما أن هذه الأنوات الأخرى لن تتمكّن أبدًا من أن تُدركَ وفقا للمعنى الذي هو لها بحق إذا ما تمّ جمعها في مجال الموضوعية بعامة[1].

من هنا يأخذ الآخر (Autre) في لعب دور أساسي وذلك بالتّوافق مع ما هو محسوس به بصورة مُشتَرَكَة، بحيث يقول هوسرل في هذا الشأن، في "المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي": "بالنسبة للفلاسفة الصغار، يمكنُ

* هناك ترجمة أخرى لهذا المفهوم تحمل معنى الاستشعار، أي الاقتراب من الشعور الذي هو عند الآخر. أنظر: المصدّق (إ): في: الأزمة.

[1] Voir : Ibid. PP 36-37.

أن يكونَ ذلك [أي مواجهة الفعل البدئي الذي تنبغي مواجهته: البينذاتية] هو الزّاوية المظلمة، حيث تلجأُ إليها أشباح الأنوية، أو أيضًا النّزعة السّيكولوجية أو النزعة النسبية، فالفيلسوف الحقيقي يفضّل، بَدَلَ الهروبِ، من هذه الأشباح، توضيحَ الزّاوية المظلِمة"[1].

إنّ الزاوية المظلمَة هي، زاوية البينذاتية، التي ما كان بالإمكان التفكُّر فيها لولا إمكانية وقوع الأنا في معزل عن العالم، بما هو عالم موضوعي يتطلّب التقوّم بوصف عالما عموما، وبالتالي تقوّم الآخر أيضا كونه من هذا العالم، وبالعكس: تقوّم الآخر ومن ثمة تقوّم الموضوعية، بما هي شرطُ المعرفة العلمية، فالعالم حاضر في وعيي، يَتَكَشَّفُ في قصديّتي، كما يقول هوسرل، والقصدية تَفترَض طبيعيًّا بأنه في أناي (Mon Ego) يتلقّى كلّ أنا آخر معناه وقيمته، أي الآخر والآخرونَ لديهم علاقةٌ أصليةٌ بالأنا (Moi) الذي يخوض تجربته أو يمثّله في الوعي بصورة أخرى، بحيث أكون، هنا أمام الآخر بما هو حضورٌ جَسَديٌ ومع حياته الخاصة[2].

---

[1] Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, Traduction de : Suzanne Bachelard, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1965, § 95, P 318.

[2] Ibid. § 96, P 318.

ابتداء من هذه الفترة، إذن، شَرَعَ هوسرل في استخدام مفهوم التماثل* (Analogie) مع الغريب، بما هو أساس، ومن هنا يتّضح بأن الأمر مرتبطٌ بمدى تحقيق التّطابق التماثلي ما بين الأنا والآخر، ومدى نجاحه في إدراك الغريب بما هو أنا خارجٌ عنه، يجدُرُ به تحقيقُ تقوّمه لِئَلاَّ يكونَ بذلك عنه غريبا، غير أن في هذا مسيرة عمل طويلة وشاقّة.

لقد كان هوسرل، في الواقع، بعيداً عن مشاركة لِيبْسْ** نظريته، غير أنه يستعير منه مفهوم الــ Einfûhlung (التطابق) مؤكّدا، في نص مؤرَّخ بشتاء (1914ــ1915)، بأن هذا التطابق "تعبيرٌ زائفٌ"، بحيث يوضّح: "لم يحدث أيّ تطابق، أيّة سيرورة تماثلية، يعني التفكير بالتماثل، أو تحوّل تماثلي، فما ينقص هو "إدراك" الحياة النّفسية الغريبة"[1]، ومن هذا النّقد تبدأُ مسيرة التّأسيس لإدراك الغريب، إذ ليس معناه، أي الغريب، على المنوال نفسه الذي

---

* يشكّل التماثل أو المماثلة (Analogisation) القسم الثّاني من كتاب هوسرل "عن البينذاتية"، وهو في عمومه توسيع للفقرات من 50 إلى 53 من كتاب "تأملات ديكارتية"، فمعيش التّماثل (Analogie) أو المماثلة يحدَّد في: 1. تأمّل نقدي بالنّظر إلى سيكولوجيي العصر آنذاك (ليبس، وإردمان ومابنونغ). 2. أكثر وجاهة وأكثر وضوحا كــ أ. فردنة مبنية على الفعل التّطابقي. ب. محو الاقتران (Couplage) التّرابطي الانفعالي الذي يكون على صورة داخلية أصليّة، وفي إطار الدّرب الدّيكارتي يتهيأ التّحصيل التماثلي بما هو بناء منهجي للتطابق.

** كان هوسرل يؤكّد هوسرل في مخطوط (1908) الموسوم بــ "مونادولوجيا" (Monadologie) بأنّ "وعيي وجود مطلق، وكلّ وعي هو وجود مطلق، وعيك بالنّسبة إلى الوعي هو وجود خارجي (Aussensein) مطلق ووعيي هو كذلك خارجي مطلق عن وعيك"، ولهذا وجد هوسرل نفسه متّجها إلى ثيودور ليبس (Théodore Lipps)، (1851–1914)، فيلسوف ونفساني، أستاذ بميونيخ وصديق لهوسرل، لأجل الإفادة منه حول نظريّته في التّطابق (Einfulung)، ومن هنا بدأت كشوفاته حول أسئلة البينذاتية، إذ يقترح ليبس، في الواقع، هذه النظرية حوالي (1905) في مقال وُجد في مكتبة هوسرل الذي كان، ليبس، يبعث إليه أعماله بانتظام.

[1] Hua XIII, P 338, 339. In : Dastur (F): dés mathématiques à l'histoire, ibid. P79.

يفهمه ليبس[***] من حيث إنّه إسقاط لما هو معيش بصورة مباشرة في جسد (Corps) مُدْرَك بصورة خارجية، بل، في الوقت نفسه، يَحتفظُ له هوسرل بفكرة التّوازي ما بين التّطابق والذّكر، غير أن هذا الاحتفاظ مختلف نسبيا وهذا في نحوِ سنوات (1914–1915)، حيث سيطوّر هوسرل نظريّته الأصلية عن التّجربة الغريبة (L'expérience étrangère).

توضَعُ هذه المسألة، بصدد "وجود الآخر بالنسبة إلى الأنا"، أي أحد مسائل تجربة الآخر، من حيث هي تجربة نظرية ترانساندانتالية تقدّم قواعد تأسيس نظرية متعالية عن العالم الموضوعي، يوجد لدى كلّ منّا، ذلك أنّ عالم التّجربة يحتوي على موضوعات متعيّنة بمحمولاتٍ "روحية" تُحيلُ إلى الذّوات والذوات الغريبة[1]، ولهذا فإنه ينبغي "ردّ التّجربة إلى دائرة الانتماء" بحيث إن الأمر يتعلّق بذاتيةٍ غريبةٍ مأخوذةٍ في المعنى الواقعي والموضوعي المفارق[*]، بل يتعلّق بدائرة أخص من حيث كون الأنا "موناد" (Monade)، إنها الدائرة

[***] "ينبغي أن يكون الجسد الحي (Leibe) هنا لكي تتمكن سيروراته الجسدية المتغيّرة بصورة فرديّة من الأفكار، المشاعر، القرارات، الضّغوطات الانتظارات [التّوقعات]، الانتباهات من التّعبير عن ذاتها. إنّ موقفاً مثل هذا يبعد هوسرل عمّا كان ليبس يفهمه من مفهوم "التطابق"، وهو ما كان يعرضه، هو نفسه، بوضوح في نص (كتاب "الأفكار... I") (1913): "لم أجعل، في أبحاثي عن "التطابق" ، من "عبارة" السيرورات الفيزيائية، "تجسّدات خارجية لحياة غريبة (des extériorisations d'une vie étrangère) موضوعي الرئيسي، بل على العكس، فإنّ الأوِلَـــى بالنّسبة لي هو الوحدة (Unité)، المعطاة في إدراكي الخاص لأناي نفسه، لجسمانيتي (Corporéité)، جسمانية الجسد =الحي (Leibkörperlichkeit) ولحقول الحساسية والحركات (...)، إنّه تفسير معاكس لربط كلّ مشكلة التطابق بالحركات التّعبيرية البسيطة، بالتعبيرات الجسدية وبالمظاهر الفيزيائية، كما جرت العادة وكما فعل ليبس في أبحاثه القيّمة. إن تحصيل "الخرجنات" (Extériorisations)، و"تعبيرات" (Expressions) الأفعال والحالات الفيزيائية يتوسّطها تحصيل الجسم بما هو جسد (Chair).

[1] Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 43, P 215.

[*] يشير هوسرل هنا إلى ضرورة إجراء ردّ جديد لأجل التخلّص من مفارقة الغريب هذه.

التي تشمل القصدية الموجّهة نحو "الآخرين"، بحيث يتضمّن الأمر عدم إعطاء أية أهمية لوجود الآخرين [واقع وجودهم]، ومن هنا تأخذ تجربة جديدة في الانبثاق، تتجاوزُ دائرةَ الأنوية، بحيث ينعكس الآخر، أو بالأحرى معنى الآخر، بما هو متقَوَّم من حيث هو الأنا (Ego) الذي ينعكس في أناي الخاص نفسه (Moi-même)، فَيُحِيلُ هذا الانعكاس إلى التّأمُّل والتّفكُّر، وكأنّه يوجد أنا ثانٍ، غير أن هذا الأنا الثاني هو معنى "متقوَّم"، بما هو "أنا آخر" (Alter-ego) في أنايَ، أي في ذاتي بما هي ذاتٌ واحدةٌ لا ثُنائية ولا مُتعددة، وإنما فقط بما هي آنٌ من آنائه ولحظة من لِحَاظِهِ، وبأكثر دقّة بما هي مُمَاثِلَة (Analogon)، ولكن ما الذي يسمح للآخر بأن يُتَقوَّمَ في الأنا، بما هو غريـــب عنه ؟ أو كيف ينعطي المعنى للآخر من قِبَلِ الأنَا، من حيث هو خارج عن الأنا نفسه، بما هو من يَتَقَوَّمُهُ * ؟

بموجب وجود نمطٍ مضاعف من ماهية الإدراك العضوي: إدراك الجسد** الحي الخاص والجسد الحي الغريب، وحتى وإن سمّيناهما، يقول

* يتعلّق هذا السؤال، تحديدًا، لا فقط بتقوّم الآخر في الأنا ومن طرفه وإنما بتقوّم العالم الموضوعي بعامّة.

** من أهم مفكري الجسد "مان دي بيران" (Maine De Biran) الذي فصل فينومينولوجيًا ما بين مفهوم الوجود ومفهوم الجوهر وألحقه بالفعل (Praxis)، بحيث قام بإضافة الأنا الفاعل إلى نقيضه من حيث هو تكملته الانفعالية الجسدية. تكمن قيمة الجسد بالنسبة لـــ"مين دي بيران" في أنه يقوم على الجهد والمقاومة وهذا تجاوزًا لفكرة هيوم (Hume) وكانديالك (Condillac) القائمة في كون بنية الأنا محتواة كليّة في المجهود الذي يمثّل، مع المقاومة، وحدة غير قابلة للانقسام، وبهذا يبدو بأن هذا الجسد هو جسدي لا جسد آخر أو جسد الغير، كما لا يمكن، أبدا، إخضاعه لأي تمدّد صوري أو تخيّلي. تلكم هي تجربة السّعادة والرّقص ورشاقة الجسم، تجربة "الجسم الإيجابي الفعّال". وهذا في مواجهة تجربة انفعالية أخرى يتمّ التّعبير عنها في شكل تقلّب المزاج، التي تعبّر عن الغرائبي. أمّا الدرجة الثالثة للانفعالية فهي ما يعيشه الأنا من مقاومة للأشياء الخارجية عبر الملامسة الفاعلة والتي تحمل

هوسرل، نَمَطَينِ من الإدراك، فإنّه واضحٌ، تماما بأنهما مُجتمعِان، فكلّ منهما إدراك جسدي، فالذات المدرِكة تدرِك جسدَ"ها" (Sa « chaire »)، ومبدئيًا فإنّ هذه الذّات لن تتمكن من إدراك جسدٍ إلاّ بما هو خاص بها، ولا يمكنها أن تدرِك أي جسدٍ آخر على نمط خاص يدرك به جسده، غير أن الإدراك "جسدٌ غريبٌ" (Chaire etrangère)، هو مع ذلك، إدراك فينومينولوجي ينبغي ردّ الاعتبار إليه[1].

يعمل الأنا، وفقا لتمفصلات الموقف الترانساندانتالي، على تحديد آفاق التّجربة المتعالية من الدّاخل بمَوقَعَة ما يسميّه، هوسرل، بـــ "ما يخصّني" (Ce qui m'est propre) انطلاقا من مَعلَمِ الغَرَابَة، فـــ"ما يخصّني" هو ما ليس بغريب عنّي كـــ"أنا"، ويمكن تحديد ملامح الغرابة باسم التجريد (L'abstraction) الذي يسمح باستبعاد، بصورة مباشرة، ما ليس مطابقاً ومتّفقًا مع "دائرة الانتماء"[2]، كما باسم التّجريد أيضا، لابدّ من تخليص الموضوعات من خصوصياتها التي تجعلها داخل محيطها، بحيث تكون موجودةً بالنّسبة لكلّ واحد منّا، حتى يكون التجريدُ أداةً لتحقيق موضوعية هذه الأشياء.

دلالةً على وجود الأنا، وذلك من خلال استثمار برهان الحس لإثبات الوجود الخارجي، أو البرهنة على الخارج بالداخل، أي الأنا بما هو الوسيط الحميم بين الدّاخل والخارج.

[1] Voir : Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, ibid. P 50.
[2] Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 43.

عند هذا الحدّ ستبقى طبقة واحدة، بعد مسيرة الرّد الفينومينولوجي، هي طبقة "الانتماء" (Appartenance) والتي، في مقامِهَا، يمكن أن تكون للأنا قدرة تقوّم فكرة التّجربة عن "غير-الأنا" (Autre que moi)، ومن دونها لا يمكن أن تكون للأنا أية تجربة عن العالم الموضوعي*، فمن خلال تحوّل الأنا، من طبيعته إلى أنا ترانساندانتالي، يتمّ استبعاد "كلّ ما يجعله كائنًا مع كائناتٍ أخرى، ثابتًا في خصوصيته الرّوحية من حيث هو قطبٌ مماه (Identique) لمختلف تَجَارِبِهِ الخالصة ولحياته القصدية الفاعلة والمنفعلة ولمجمل المَلَكَات التي يخلقها الأنا، وهذا معناه أنّ الأنا يخلو من كل تجربة للغريب، أوبالأحرى، أن كلّ تجاربه ليست بغريبة، بل ما يبقى هو مُنْتَمٍ، بالأصالة، إلى تجارب "دائرة الانتماء" والخصوصية"[1].

تحتوي الطبيعة، من حيث هي مردودة (Réductible) إلى دائرة ما يخصّني، على الجسد** (Leib)، أو ما يُسمّى بـــ"الجسد الحي"، وهذا الجسد

---

* ولكن في الوقت نفسه يستغني هوسرل عن ضرورة الحصول على تجربة عن العالم الموضوعي وعن الآخر حتّى تكون هناك تجربة عن "دائرة الانتماء"، فهما ليسا شرطًا لها، والعكس غير صحيح. Voir : Ibid. § 44, PP 153-157.

[1] Voir : Ibid.

** لابدّ من التّمييز ما بين الكلمتين الألمانيتين Leib: أي الجسد الحي (الجسد الحي، والمفهوم مشتق من الفعل: Vivre Leben، أي يحيا) و: Körper جسم (الجسم بالمعنى الفيزيائي للمفهوم) اللّذَين يحيلان في الفرنسية إلى جسد حي Chair وجسم عضوي Corps، فكلمة Chair تعني الجسد الحي للإنسان بما يحمله من غرائز وشهوات وضعف علمًا أنّه من أصل ديني مسيحي بما هو نقيض الروح، الضّعف مقابل القوّة، في حين أنّ كلمة جسم Corps لا تحمل هذه الدّلالة القيمية والمعيارية. أنظر: زيناتي (ج): في، الذات عينها كآخر، هامش ص 595. Et voir aussi : Dastur (F), Ibid. P 80, marge 1. إنّ الجدل القائم حول القطب: جسم/جسد يؤسّس رؤية أوّلية لفلسفة هوسرل حول هذه العلاقة الجذرية، إذ يتمّ تشكيل النّزعة الأنويّة التي يتمخّض عنها صعوبة التمييز ما بين الجسد والجسم بحيث تبقى محصورة في مستوى معطى الجسدانية عينها (Leibhaftselbst).

الحي هو الجسم الوحيد الذي ترتبط به، في داخل الطبقة التي يَقتَطِعُهَا الأنا من العالم، مجالات الإحساس (اللّمس، الحرارة) بحيث يتمّ الاعتماد عليه مباشرةً والأمر منطبق على كلّ أعضائه*.

إن أعضاء الجسد الحي هي التي تشكّل سَيْلاً لمختلف أحوالها، إذ تُبيّنُ فعالية "أنا[ي] أستطيع" (Mon ‘Je peux’) الذي يخوض تجربةً مباشرةً، من حيث هي كذلك، في تبيين هذا الـــ"أنا أستطيع"، ثم بواسطَة النّشاط الإدراكي الخاص، إذ يمكن للأنا تحصيل تجربة عن شيء ما، كما عن الجسد الحي نفسه، بواسطة "الانعكاس" **(La réflexion)، بما أنّه ينتج عن العمل على ردّ الآخر إلى "الانتماء" تحصيلُ "الجسم المادّي"، ولكن في المقابل فإنّ إجراء ردّ الذّات، بما هي إنسان، إلى الانتماء ينتج عنه الوصول إلى "الجسد، النفس والذات كوحدة نفسية طبيعية، وفي هذه الوحدة إلى الأنا الشخصية، إذ أتوصّل إلى الأنا الذي يفعل وينفعل في الخارجي، داخل هذا الجسد وبواسطته، والذي يُتَقَوَّمُ، بعامّة، في وحدةٍ نفسيةٍ طبيعيةٍ بفضل التّجربة الدّائمة للعلاقات الوحيدة التي تربط مطلق الأنا والحياة بالجسم.

إن علاقة الأنا الإنسان، الذي تمّ ردّه إلى مجرّد اختصاص في داخل ظاهرة العالم المردود على نحو منسجم في الأنا بما هو أنا ترانساندانتالي، هي

---

* فأنا، يقول هوسرل، أدرك باليدين بحيث أحصّل الإدراك الحركي واللّمسي وبالعينين أرى...

** يقول هوسرل: "فأنا أستطيع في كلّ لحظة إدراك أحد يداي بواسطة الأخرى، أو عيني باليد...إلخ، فإنّ هذا يعود إلى أنّ العضو ينبغي أن يصير موضوعا والموضوع عضوا. Husserl (E), ibid. § 44, P 160.

أنّ هذا الأنا ينتُج بعدما يتمّ وضعه بين أقواس ويصبح بما هو مُمَاثِلٌ لمجمل الكائنات الموضوعية بعامة، والموضوعات المثالية أيضا، ومن ثمّة يمكن تحصيل الوعي بالذّات بما هي أنا ترانساندانتالي يعمل على تقوّم كل ما هو موضوعي بالنسبة له، وفي الوقت نفسه، بما هو وعيٌ بالأنا، بما هو ذات تَقُومُ على كلّ تَقَوُّمٍ عموما، وبصورة أوضح، ينتج، إدراك الذات بما هي: "أنا" (Moi)، بالمعنى المفهوم من الشخصية الإنسانية من حيث هي مستغرقة في مجموع العالم المتقوَّم، الأمر الذي يجعل منه [من هذا الأنا] واحدًا من كائنات هذا "العالم"، وهو ما يجعله [الأنا في العالم]، في الآن معا، داخلا في ما هو نفساني، أي كل ما تشمله النفس(Âme)[1]، غير أنه وبدلاً من هذه الـــ"نفس" لابدّ من أن تتمّ عملية الارتداد إلى الذّات من حيث كَوْنُ هذا الأنا (Ego) مطلقاً، بناءً على اعتباره جزءً من ظاهرة "الإنسان"، أي أن ارتدادي إلى المجال الذي "أختص به في هذا العالم" ليس، البتّة، بغريب عنّي [بحيث لا يحتوي العالم بعد هذا الرّد على أي شيء غريب عنّي]، فإنّه ينتج عن ذلك أنا الأنا ومجمل ما يخصّه لا يكون أبدًا بغريبٍ عن الظاهرةِ المردودةِ إلى العالمِ، وتحديدا كون هذه الظاهرة هي ما تختص به "النفس".

ينقسم، إذن، الأنا في مجاله الترانساندانتالي إلى دائرتين همـــا: الـــدّائرة التي ينتمي إليها الأنا الترانساندانتالي بما تحويه من الطّبقة المتناسقة لتجربتـــه عن العالم الذي يتمّ ردّه إلى الانتماء [أي الخصوصية التي تم استبعاد الغرابـــة وأوجهها عنها]، وهذا ما يجعل فينومينولوجيا البحث في البينذاتية أبحاثا أوّليـــة يمكن الحديث عنها في هذا المقام، ومن جهة أخرى، دائرة الغريب عـــن هـــذا

[1] Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 45, PP 162, 163.

الأنا، فتختص الدّائرة الأولى بأحوال الحضور الغرائبية عن الوعي، أمـــا مـــا يُتقوَّم بواسطة الأنا الترانساندانتالي بما هو "لاغريب" (Non-étranger) عنه، أي ما يختصّ به وإليه ينتمي، فإنه فعلُ من أفعالِه الخاصة[1].

وعلى هذا فقد منح هوسرل تسمية الإحضار لأجل التأكيد، على خلاف التصوّر أوالتمثّل (Représentation)، عن طريق الإشارة أو الصورة فإن استحضار الغير هو عطاءٌ حقيقيٌ، أمّا من جهة أخرى، وبالاختلاف عن عطاء الآخر فإن العطاء الأصلي المباشر للجسد إلى ذاته عينها، لا يسمح بأن يعيش المرءُ معيشات الآخر، وبهذا فإنه لا يمكن مطلقا تحوّل هذه العطاءات إلى أصلية، وإلى جانب هذه الصفة السلبية، يضيف، هوسرل، سمةً أخرى إيجابية، تمثّل كشوفاته الحقيقية، وهذا بموجب أنّه يرى بأن الإحضارَ قائمٌ على تحويل إدراك حسّي خارج من جسدي، بصورة أخرى، "بفهم تماثلي" مركزُه جسم الآخر لدى إدراكه حسيّا هناك: فهمٌ، بالتماثل، بفضلِ ما يدركه جسم الآخر كجسدٍ مماثلٍ لجسدي تمامًا، وهذا لأن إدراك الجسم الذي هناك كجسد هو الإحضار عينه، بالاعتماد على استثمار مفهوم تكوين الزّوج [الاقتران] بربط جسدٍ آخر[2]، وهنا يمكن أن نفهم جيدا بأنّه، [أي الآخر]، أنا متجسّد في جسمه الخاص إذ يستطيع أن يشكّل زوجًا مع جسد أنا آخر.

---

[1] Voir : Ibid. PP 163-165.
[2] Ibid. P150.

تبقى، في التجريد، يلاحظ هوسرل، طبقة واحدة ملازمة لظاهرة العالم"، كلّ ما يرتدّ إلى الطبيعة وإلى الثقافة يبدو بوصفه حضور حسّي بسيط، بما هو تلازم إدراكي لمعطيات محضة مجرّدة من كل معنى بينـــ–ذاتي واجتماعي.

ب. الرّد البينذاتي، تقوّم البينذاتية.

عادة ما تتمّ قراءة الفينومينولوجيا من وجهة نظر أنها سقوط في النزعة الأنويّة، أنويّة الموقف الترانساندانتالي، غير أنّ جملةً من التّســاؤلات، التــي يطرحها هوسرل نفسه، في كتاب "تأملات ديكارتية" تثبت عكس ذلك، "فــنحن، يقول هوسرل، لا نرى أبدًا كيف يمكنُ، في موقف الرّد الفينومينولــوجي، أن نضع أنواتٍ أخرى –لا بما هي مجرّد ظاهرات للعالم، بل بمـــا هـــي أنـــوات ترانساندانتالية أخرى – وكيف من الممكن أن تكون ذواتا قابلة للوصـــف فـــي علم الإيغولوجيا الفينومينولوجية[1].

من صلب الذّاتية الترانساندانتالية، إذن، يبشّر هوسرل بنتائجه العلميـــة التي هي: البينذاتية الترانساندانتالية وهـــذا لأجـــل الوصـــول إلـــى الفلســـفة الترانساندانتالية عموما مقاما أرقى من إيغولوجيا الأنوية، الأمر الذي يعني أنّ هذه الأخيرة مجرّد حقل ضيّق النّطاق بالنّظر إلى مستوى أرقـــى منـــه، هـــو البينذاتية، وفي هذا يتّضح أفُقُ ديكارت وفلسفة الكوجيتو، أحاديـــة الموقـــف، ومدى محدوديتهما بسبب نقص شيئين هما:

[1] Ibid. §13, PP60-61.

أ. التوضيح المنهجي للتعليق.

ب. كما أنّ ديكارت لم يضع في حسبانه إمكانيّة الأنـا، في تجربته الترانساندانتالية، في تبيينه لمحتواه بالاعتماد على نفسه بصورة لانهائية ومنسجمة، الأمر الذي يجعل من الأنا نفسه حقلاً، ممكنًا للبحث، خاصا بنفسه[1] فقط.

على أنقاض هاتين النقيصتين يتمّ، إذن، الانفتاح على إمكاناتٍ جديدةٍ، في مسيرة البحث عن القبلي، أي أن المقصود هنا عالم الأنوات الممكنة، أو الأحرى إمكانية أن تكون الذّات آخرًا، "فالمجموع اللاّمتعيّن لإمكانياتي بأن أن أكون آخرا، وبالتّالي له قيمة بالنسبة إلى كلّ بينذاتية ممكنة"[2]، وعليه يحتوي العمل المنوط بالفينومينولوجيا مهمتين: فبعدما تقوم الفينومينولوجيا على كشف عملية إبراز وإدراك آفاقها باعتبارها البيان العيني والبديهي لمضمون الأنا بالأنا نفسه، من حيث يتمثّل هذا الأخير ذاته، فإنه يبني ويتقوّم "الآخرين" و"الموضوعية".

يستهلّ هوسرل التفكير في أسئلة البينذاتية بدء من "المونادات" أو بالأحرى "عالم الذّوات الموجودة فينا"، بتعبير "التأمّلات الديكارتية" و"عيون المسائل الفينومينولوجية"، الحاضرة في الأنا والتي لا يمكن تجنّب التّفكير فيها، بل هي ضرورية لتحصيل تقوّمها، وهذه المونادات الغريبة تتحصّل على تقوّمها في الأنا الخالص، وبفضل هذا التقوّم لـ"موناد الغريب" تتمّ الإجابة عن

[1] Voir : Ibid. P 62.
[2] Ibid. § 41, P141.

سؤال البينذاتية، بما هي "عالم مشترك" "بيننا جميعا"[1]، ولذا لابدّ من فهم البينذاتية لأجل تحصيل فهم العالم المشترك أو عالم الرّابطة اللّسانية[*] مثلا بما هي دلالة على الجمع التاريخي[2].

إن المهمّة الأساسية التي يقوم بها هوسرل، لدى تأملاته البينذاتية، عبارة عن أبحاث تفتح تكوين معنى الآخر "في" معنى الأنا و"انطلاقا" منه، بل بالأحرى، يحيل مشروع التكوين إلى أن الآخر يتكوّن في داخل الحقل الخاص وانطلاقا منه، بصورة مُضمَرَة.

فمن خلال التعرّف، البسيط، على حضور الآخر في الأنا تنفتح هذه المرحلة الثانية التي تهدف إلى التوضيح بأن، ما يجعلني أستمرّ، في دائرة الرّد، هو الارتداد إلى الآخر تحت صورة المعنى الذي يحتفظ به الأنا بصدد الآخر وحتى وإن علمتُ أنّ الآخر يختلف عن مختلف الموضوعات المُدْرَكَة فما يبقى هو أنّه ينعطي للأنا [لي] بما هو موضوع مُدْرَك قد تدفّق لوعيي الداخلي، ففي مجرى وعيي، لا أملك منفذًا مباشراً وممتازا سوى في معيشاتي الخاصة، غير أنّه لدى تدفق هذه المعيشات الخاصّة، يتجلّى الآخر بما هو شيء آخر، مختلف، وهذا الحضور للآخرين في الأنا [فيّ] يُحيلُ إلى ما

---

[1] Ibid. P 146.

[*] "إنّ العالم المعيش هو عالم للجميع، عالم التّواصل و"وسطٌ للفهم والإفهام" يعتبر كلّ إدراك وكلّ تعبير عنه بما هو محدّد بـ"جمع لغوي" وهو الذي يرسم آفاق الحضارة الإنسانية ويعطيها صبغتها التّاريخية الكليّة بما هي ميراث منقول. هذا هو أساس نظام البنية التأسيسية للوغوس العالم التاريخي في مقام توسّطه لحدوث اللّغة الذي لزمان حدوث الأصول الترانساندانتالية الأولى في الوعي ولحدوث التقاليد...من حيث هي شكلها الثقافي المحدّد في الزمان". أنظر: انـڤزّو (ف): هوسرل ومعاصروه، نفسه، ص ص 97-98.

[2] Husserl (E) : Sur l’intersubjectivité II, appendice 10, P 216.

يسمّيه هو، أي هوسرل، بالبينـــ–ذاتية الترانســـاندانتالية (Intersubjectivité transcendantale) بمقتضى الحَدَث القبلي الذي يحتويه كلّ أنا في نفســـه، قبل كلّ تجربة فعلية لهذا الإنسان الآخر أو ذاك، هذه الارتدادية إلى الآخرين.

إن سيرورة التطابق ترتكز على شكل التأكيد الخارجي لهذا الحضـــور القصدي في حضور إدراكي واقعي، فالتطابق لا يتموقع في ميـــدان التعـــرّف العقلي بل في ميدان التماثل الحسي والقبلـــ–واعي.

ج. تجربة الآخر وأفق الغيرية.

تنضوي إشكالية الجسد تحت أحد الإشكاليات الفلسفية الأكثر اشتمالا على رؤية هوسرل الفينومينولوجية التي يحملها كتاب هوسرل "تأملات ديكارتية"، إذ لم يكن تحضير هذه الإشكالية سوى لأجل جعله ممكن الاقتران بجسد آخر لأجل البحث في إمكانية الاشتراك أو "الاقتران" بالآخر.

ولكن ما معنى الاقتران (Paruung) ؟ إنّ التّحويل الذي يشكّل بفضله جسدي زوجًا مع جسدٍ آخر هو عملية سابقة للتفكير وسابقة لأي حُكمٍ حملي، غير أن الأمر حينها يتعلّق بتركيب انفعالي ــ التركيبة الأكثر بدائية والتي تتشابك مع كل "التركيبات الانفعالية" الأخرى ــ فلن يستطيع الإقتران إطلاقًا

أن يجعلنا نعبر الحاجز الذي يفصل الإحضار عن الحدس، وبهذا فإنه، يمزج بطريقة فريدة، التشابه وعدم التساوي[1].

تنفتح، إذن، مرحلة أخرى من البينذاتية مع توضيح الميكانيزم الانفعالي وقبلـــ-المقولي (Pré-catégorial) للاقتران، إذ ينبغي، من هنا، فهم تداعي جَسَدَينِ، يقعَان على مسافةٍ أحدهما بالنسبة للآخر، من حيث يؤسّسان، قبل أي قصد للتعرّف النظري، نوعا من العلاقة الانفعالية، تساعد تحديدا على الاكتشاف الماثل للآخر.

يتمّ التّدَاعي الاقتراني، ضرورةً، بفضل تشابه هذين الجسدين وتعبيراتهما الجسدية [الجسمانية]، نظراً لأنّه يوجد بينهما "تشابه تماثلي"[2]، يسميه هوسرل بـــ"الإحضار" (Apprésentation)، فليس، جسدُ الآخرِ، حاضرًا في الأنا: بما أن معيشاتي وحدها تمتلك هذا الامتياز في الحضور المباشر، ولكنه ليس بالضبط مُتَمَثّلاً من طرف الأنا، بما أنه لا وجود لعملية عقلية، في إطار هذه اللّعبة، فهو لا يعني التقديم (Présentation) ولا التمثّل (Représentation)، بل يعني، "الإحضار"، هذا التعرّف الحسّي المباشر لما هو في آن معًا الأنا عينه وما يختلف عنه، إنّهُ ما يسمح بتقوّم معنى الآخر باسم الاقتران.

---

[1] ريكور (ب): الذات عينها كآخر، نفسه، ص 615.

[2] Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. P 160.

يتأسّسُ الاقتران بما هو "عنصر التقوّم باسم الترابط في تجربة الآخر"، على ما يلي: "حضور الأصل الذي يصدُرُ عنه "الخَلقُ البدئي" حضورًا دائمًا ومستمرًا، بحيث يحافظ على حركته الحيّة والفعّالة على الدوام"[1]، كما أنّ الموضوع الحاضر عبر التماثل لا يحضُرُ عينيا، أي هو معطى لاحسي حقيقي، ومن هنا يكون ارتباط الأنا بالأنا الآخر في صورة الاقتران*.

يقوم هذا الإجراء التّكويني على تأليف انفعالي يُفهَم من مفهوم "التّرابط" (L'association)، بحيث يتجاوز التّأليف الانفعالي الخاص بـــ"تكوين الهوية"، ويعرّفه هوسرل من خلال خاصية "انعطاء محتويين بصورة واضحة في وحدة الوعي، في حالة انفعالٍ محضٍ، بحيث يؤسّسان وحدةَ تشابهٍ فيكوّنان زوجًا"، وإذا كان أكثر من معطيين فتتمّ عملية تقوّم الوحدة الفينومينولوجية لمجموعة التعدّد"[2].

إنّها الدلالة الثانية للانفعالية** التي تمّ تحليلها في علاقتها بمفهوم الغَير (Autrui) في مقابل الأنَا، إذ تمثّل علاقةً دياليكتيكية، فليس الآخرُ مقابلا

---

[1] Voir : Ibid. § 51.

* الاقتران، والحالة هذه، هو المنفذ المباشر والتّقدمة الأوّلية للطّرح البينذاتي، وهذا بناء على أنه لا ينبغي فهم هذا الاقتران بما هو محصور فقط ما بين أنا وأنا آخر وإنّما ينبغي توسيع أفقه إلى ذوات متعدّدة ومختلفة تتجاوز الاثنين، إذ تصبح الانشغالات الفينومينولوجية الهوسرلية في الاقتران بما هي بحث في دائرة أخرى: ظاهرة كليّة للدائرة الترانسناندانتالية بوصفها اشتغال على تكوين كثرة الذوات بعامة. Ibid. § 51, ibid. P 183.

[2] Voir : Ibid. § 51, P 183.

** يعدّ هذا التّكوين ثانيا بالنسبة إلى الأوّل منه الذي يتحصّل على مستوى إيغولوجيا الأنوية (Solipsisme). أنظر المبحث الأوّل من هذا الفصل: "التّكوين الإيغولوجي، مطلب "التّكوين فاعلية وانفعالية".

للـــ"نفسه" وإنّما انتماء للتّكوين الحميمي لمعناه، يعني أن هذه العلاقة بين الأنا والأنا الآخر تؤثّر بشكل كبير في فهم الأنا لذاته، بموجب أن الأساس، فيذلك، هو الآخر اللاّمردود، فالأنا الذي يقيّم ويُثْبِتُ مختَلِفٌ عن ذلك الذي لا يعرف نفسَهُ سوى من خلال عمليات التأثّر، وتتمثّل عمليّة التأثّر هذه في التّواصل الحاصل ما بين ذاتٍ وأخرَى، من خلال التّخاطب حينما يتأثر المتكلّم بالخطاب الموجَّه إليه[1].

إن عضويتي، بما هي متميّزةٌ، تَتْمَازُ عن عضوية الآخر، غير أن التّشابهَ الحاصل فيما بينهما هو ما يسمح للأنا بتشكيل ظاهرة الاقتران مع الجسم العضوي الخاص، ومن هنا لابدّ للآخر أن يكسب، حالاً، دلالَة الجسم العضوي التي تنقل إليه عبر عضويتي، من دون أن يكون نسخةً ثانيةً لجسمي أو نقلا عنه، إنّه حضور المُمَاثِلِ، في الدائرة الخاصة، هو ما يسمح بتحقّق هذه العملية وبتجاوز كل النقائص، فالموقف القصدي يمثّل لنا حضور المماثل إذ يرتبط بالحضور الأصلي [للجسم بما هو عنصر متقوّم لطبيعتي المعطاة كانتماء] فترتبطُ عضويةُ الآخر بالأنا الآخر – من حيث يتحكم في الجسد– في وحدة تجربة عليا، يكون فيها تجلّي الآخر، عبر جملة من التّسلسلات الجديدة لحضور المماثل من حيث هي تتفق معًا باسم التركيب، وهذا بإدراك المُمَاثِل في قيمته الوجودية بارتباطها مع حالات الحضور المشخّص المتغيرة باستمرار[2].

---

[1] ريكور (بول): الذات عينها كآخر، نفسه، ص ص 606، 607.

[2] Voir : Husserl (E), § 52, P 187.

يعرَفُ الجسدُ الحي، الغريب، بسلوكاته المتغيّرة، بما أن للسّلوك جانب فيزيائي يماثل الجانب النّفسي، من حيث هو إشارته ومطابقة له، وبالتالي بما هو إحالة عليه، غير أنّ عدم انطباق هذا في ذاك، أي هذا السّلوك في ذلك الجسد الحي لا يسمح بأن يكون لدينا هاهنا جسمًا عضوياً (Corps) بل يتم به إدراك وتحصيل الجسد الحي، وهو ما يعني بأنّ إدراكَ الآخرِ قائمٌ على صورة لامباشرة للإدراك[1]، وهذا عبر الإيحاء بالتوافق المحايث لهذه التجربة، بما هو "الآخر"، إذ يتدخّل، في هذا، عامل "الذكر" من حيث يكون من رَحِمِ المجالات الإدراكية المحايثة، ويمكن أن يتحقّق تقوّم الآخر في أناي الأصلي، إنّه حضورُ الآخر بفضل الذّكر، في دائرتي الأصلية، وهذا التقوّم للآخر هو بالدّرجة الأولى تغيّرٌ للمعنى في الأنَا ليس غير، أي أنّه يبقى مرتبطًا ارتباطًا وثيقا بالآفاق الحاضرة [أي الأنا نفسه] بالمماثل في وجود العيني[2].

ولأجل توضيح المسألة بصورة أفضل توجد الفكرة التّالية: يقول هوسرل: "التطابق، والحالة هذه، هو تحصيلٌ إحضاري و"تــأويل"، من حيــث إن الجسد الحي وحـــدة ذات طبقتين هـــما: التــطابق وإعادة–الذكر"[3].

يوجد، وفقا لهذه الفكرة، تماثلاً ما بين التطابق (L'impathie) وإعادة–الذّكر * (Re-ssouvenir)، بالمعنى الذي يكون فيه الفارق الزّماني ما بين الأنا

---

[1] Voir : Ibid. § 52, P 187.

[2] Voir : Ibid. PP 188-189.

[3] هذه العبارة هي، في الوقت نفسه، عنوان المقطع ج من الفقرة رقم 3 [المرحلة الأولى: 1905–1920]. أنظر: Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, ibid. P53.

(Ego)، الذي هو موضوع الذّكر، والأنا، الذي يذكر نفسه، إذ يتماثل مع العلاقة من غيرية الأنا إلى الأنا الآخر (Alter-ego).

يوجد، في ذلك، نوعان من العلاقة، على الأقل، من حيث هما اختلاف جذري، أي بين تجربة الذّات، التي هي مباشرة على سبيل الإطلاق، وتجربة الآخر، التي هي بطبيعة الحال غير مباشرة، بل هي متحقّقة بوساطة، وتتمثّل هذه الوساطة في: الإشارة (Indication)، بينما يتوفّر الأنا على مدخل مباشر لتجربته الخاصّة في إعادة–ذِكرِ ذَاتِه، أو ما يمكن تسميته بــ"أسبقية الذّات في إدرَاك ذَاتِها"، وفي هذا يتناول، هوسرل، تجربة "اليَد" (La main) بما هي انتماء إلى الجسد وتطابقٌ معه، فالأنا يَدرِك إيمَاءَاتِه، وعموما جسدانيته (Corporéité)، بصورة مباشرة على سبيل العبارة التالية: "أحسّ بيدي، إنها سَنَدُ حقل الإحساسات، فهي جزء مرتبطٌ بحقل حَرَكَاتٍ ذاتيةٍ: أَحرّكها وهي متحرّكة، يمكنني تحريكها"[1]، فهذا الــ"أنا أستطيع"، بما هو أنا يتطابق مع نفسه، بناء على كونه جملة الجسد الحي بالنظر إلى حركاته الخارجية، مُدرَكٌ مباشرةً، بينما اليد الغريبة (La main étrangère) ليست مدرَكة حينها، بنفس البساطة، على منوال إدراكي ليدي بما هي شيء مادّي، وهذا لأنها ليست سندُ الإحساسات المعطاة فعليا، فهي ليست جزءً من جسدي

---

* تعود ترجمة مفهوم Souvenir بالذّكر إلى الباحث التونسي "فتحي انــقزّو" سواء في ترجمته لعمل هوسرل "فكرة الفينومينولوجيا" أو في كتابه الموسوم بــ"هوسرل واستئناف الميتافيزيقا"، غير أن التّبرير يعود لهوسرل نفسه الذي يرى بأنّه في مقامات الفينومينولوجيا الأكثر تعاليًا إنّما ينبغي استخدام لغة جديدة تتوافق مع حقول البحث، وإنما استعمال ألفاظ وحدود اللّغة العادية هو مجرّد استعارات وتقريب للمعنى.

[1] Husserl (E), ibid. P 53.

الحي، ولكن هل معنى ذلك بأنّ الجسد الغريب (Chaire étrangère) ليس جسدا مُدركَا ؟

تُعتَبَرُ النّفسية الغريبة "مشاركةً في الإدراك" إذ إنها تنعطي إلى نمط الإدراك: فالجسد الفيزيائي [العُضوي] جانب بسيط من المجموع، من الكائن الإنساني الغريب، والنفسية الغريبة مُدركَةٌ مشاركَةً (Co-appréhendé) بصورة مماثلة (Analogue) للفيزيائي اللامرئي الذي هو بدوره مدركَ بالمشاركة[1].

إنّ ما يتجَلَّى عند تحصيل تجربة الآخر، هذه، هو، من جهة، المعنى بما هو المُضَايف الموضوعي للقصديات التي يكون له، باستمرار فيها، معنى قطب الوحدة، ومن جهة أخرى يتمّ تقوّمُه من قبل ضروب التجلّي نفسها فليس للعالم في الإيبوخي من ضرب للوجود سوى ضرب وحدة المعنى أي المقصديات "الذاتية" التي تسمى بمعنى جديد وأرقى "ذاتي العالم" (Le subjectif du monde)، وهنا يشتمل المفهوم الفينومينولوجي لـــ "الذاتي"، إذن، هذين المشهدين، في الإيبوخي، إذ هما بمثابة وجهِ وقفَا العُملَةِ: كليّة الأقطاب الإيغولوجية و، بصورة غير منفصلة، كليّة الأقطاب الموضوعية، ولكن من جهة أخرى، فإن كليّة الأقطاب الإيغولوجية، هذه، أو ما يُطلق عليه بالبينذاتية الكليّة التي تَحُلُّ فيها كلّ موضوعية، لا يمكنها أن تكون هي نفسها سوى ذاتية الإنسانية، ذلك أن الإنسانيةَ جزءٌ مأخوذٌ من العالم، والمفارقة إذن

[1] Ibid. P 54.

هي كالتالي: "كيف لجزء مكمّل للعالم، للذاتية التي يحتويها، بإمكانه أن يتقوّم العالم ككل ؟"[1].

يجري كلّ شيء، إذن، كما لو أنّ جزءً من العالم يَتَقَوَّمُ مجمل العالم، وحلّ هذه المفارقة يمرّ عبر تعميق للإيبوخي، في الواقع، في السّذاجة المرتبطة بالمسيرة التي تمّ الاشتغال عليها حتى الآن، فقد كنا، يقول هوسرل، متشبّثين بـــ "تضايفٍ من الدّرجة الأولى"، بالنظر إلى تضايف القطب الموضوعي وضروب تجلّيه، فلو كان الأنا (Ego) قد لوحظ جيّدًا، فإنّه "لم يَحْصُلْ على حقّه الكامل"، بعبارةٍ أخرى، فإنّه [الأنا] قد أَخْفَقَ

أيضًا في مشكل الذّاتية انطلاقا من الأنا، ذلك أنّه حتى في الأنا، يُفهَم الرّد الترانساندانتالي، إذن، بما هو "لاأنسنة"، أي أنه عليه [الرّد الترانساندانتالي] الحذر لدى نقله إلى الذّاتية الترانساندانتالية لمعطيات الفعل المثبت للأنا الإمبريقي[2].

إنّ "المعنى أنا" يتحوّل إلى جسدٍ آخر، الذي يأخذ بدوره بما هو جسد، "معنى أنا"، ومن هنا يأتي التّعبير المطابق، الذي يحيل إلى الأنا الآخر بمعنى "الجسد الثاني"، والحالة هذه، فإنّ التّماثل يختصّ بالمعنى: "أنا" وبالمعنى "أنا آخر"، بحيث يحقّق انسجامه مع الحركة أو الإيماءة الصّادرة من الآخر باتّجاه

[1] Voir : Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 52.
[2] Voir : Gérard (V), ibid. PP 29-30.

الأنا حتّى يكون التّحويل التّماثلي الذي يبرزه هوسرل عملية أصلية منتجة بمقدارها تجربة الجسم الخاص، وهنا، وإن كان، الأنا لا يخُلقُ الغيريةَ إلاَّ أنّه يعطيها دلالةً نوعيةً تتمثّلُ في كون الآخر ليس محكومًا عليه ببقائه غريبًا، بل بإمكانه أن يستحيل شبيها للأنا، أي أن يصبح واحدا مثله يقول "أنا" مثلما يفعل الأنا[1].

يقوم هذا التّشابه المؤسَّس على مزاوجة الجسد بجسدٍ آخر على ردّ المسافة القائمة بينهما وعلى رفع الفارق في المكان نفسه، فعبارة "مثلي" تعني هنا: مثلي أنا الآخر يُفكر ويُريد ويَستمتع ويَتألم، وإن حدَث واعترض أحد وقال بأنّ تحويل المعنى لا يُنتِجُ الآخر في العبارة: "الأنا الآخر" ولكنه ينتج معنى الأنا، فإنّ الإجابة عليه تكون: بأن الأمر قائم كذلك في البعد المعرفي، فالمعنى "أنا" في العبارة "الأنا الآخر" هو المعنى القائم في كلّ الدراسات المتعلقة بالتّسمية الذّاتية لأي شخص آخر "غيري أنا"، وبهذا يتمّ التقاطع ما بين الأنا والآخر"[2].

إن رتبة التّكوين الانفعالي (Genèse passive) هي مستوى التقوّم الأصلي (Constitution originaire) للموضوع الذي ينعطي دوما بما هو مُتقوَّم للوعي، فلا يمكن تقوُّم جسد الآخر إلاّ إذا دخل الآخرُ في حقل إدراكي، وهو ما يعني أن تكون تجربة الآخر، بالضرورة، تجربة إدراكيّة وأن الآخر لا

[1] Frank (D) : Chair et corps : Sur la phénoménologie de Husserl, Editions de Minuit, Paris, 1981, P19.

[2] ريكور (بول): الذات عينها كآخر، ص ص 616، 617.

يَتَقوّم بنية دائمة لحقل إدراكي، فهناك إدراكٌ مباشرٌ لجسد الآخر بما هو عضوية، الأمر الذي يعني أنني لست بحاجة إلى المرور بالتّفكير للوصول إلى تحصيل التّماثل، ما بين جسد الآخر وجسدي الخاص، بتأسيسي على إدراك أوّلي لجسده، بما هو موضوع حي مماثل لموضوعات فيزيائية أخرى.

يميّز هوسرل نوعين من التّركيب الانفعالي (Synthèse passive): تركيب المطابقة، الذي يمكنه أن يسمح بمماثلة موضوعات جديدة بناء على مصفوفة الموضوع الأصلي، والتركيب الانفعالي الذي يرتكز على التّداعي الحدسي لمحتويين للوعي ينعطيان بصورة انفعالية لوعي جديد، وهما أساسا قاعدة الوحدة بالتماثل، بحيث لا يمكن أن يُدرَك أحدُهُمَا من دون الآخر، بل إنّ أحدَهما "منبّه" على الآخر، والخط الجوهري لمثل هذا التّداعي الانفعالي، هو الانتشار القصدي، لأحدهما على الآخر، بالمعنى الذي يتبادلان فيه التّسمية ويستردّان معانيهما بالتبادل: مثل هذا التّحصيل هو الجزئي في غالب الأحيان، غير أنه يمتدّ نحو مساواة أو هوية صارمة، وهذا ما يفسّر سبب تملّك جسد الآخر مباشرةً، عندما يدخلُ في حقل وعيي دلالة جسدٍ حيٍ بالتّحوّل انطلاقا من جسدي الحي الخاص، إلاّ أنّ هذه البنية المنطقية للاقتران هي علاقة مجرّدة ينقصها، كما يعبّر ريكور (Ricœur) عنه بـــ"امتلاء التّجربة الحيّة"[1]، فالتماثل لا يقدّمُ سوى المصفوفة الصّورية التي تسبق الحياة الغريبة كما ينبغي، أيضا، أن "يمتلئ" هذا الاستباق الفارغ، على الأقل، بتحصيل تجربة الآخر[2]*.

---

[1] ريكور(ب) نفسه، ص 209.

[2] Dastur (F), ibid. P93

د. دروب الرّد المضاعف، من أجل تاريخ بينذاتي.

يتمثّل الرّهان الأكبر لتقوّم البينذاتية لدى هوسرل في "رد الاعتبار لإمكانية عالم مشترك"[1]، وهذا يعني: عالم موضوعي بما هو عالم الثّقافة، وعالم بعامّة يكتسي صبغة موضوعية[2].

إذا كان الرّد البينذاتي تعميق للعديد من الفقرات التي تتعرض لها "التأملات الديكارتية" من النّاحية المنهجية، فإن البينذاتية، من النّاحية التيمائية، تحتوي تاريخًا لم يُمكن الحديث عنه إلاّ بعد إجراء هذا الرّد على مستوى الذّكر والمخيّلة التي تشكّل نقطة الدّخول إلى المستوى السيكولولوجي للفينومينولوجيا الترانساندانتالية، ومن ثمة الانفتاح على المستوى الأنثروبولوجي أيضا، الذي يجري في مستوى درب عالم الحياة، ذلك أنّ التأمّل في الاشتراك البين–إنساني (Inter-humain)، يعني اعتبارا لهذا الوجود: الحيوان، المجنون، الطفل، البدائي الذين يرسمون حدود محيط جمع (Communauté) آخر، بحيث لم

* وهو الأمر الذي له تبعاته على ديكارت إذ يثبت في "التأمّل الميتافيزيقي الثاني" بأنّني حينما أرى في الشّارع معاطف وقبّعات مشابهة لما أرتديه، أنا أيضا، فأحكم بأن هؤلاء أناس/بشر. في حين يتجه "التأمّل الديكارتي الخامس" إلى الحديث عن تحصيل تماثلي للآخر. سيُفهم هذا التّماثل لا بما هو استبدال أو تحويل عقلي، وإنما بما هو "إدراك باسم التماثل" =(Apperception par analogie)، حيث إن الإدراك لا يعني فعل الفكر وإنما ما يسميه هوسرل "اقترانا" (Appariement) أو تزاوجًا (Paarung) والذي يفترض الجسد: التحوّل الإدراكي، موضوع السّؤال، حينئذ ليس هو التّحوّل من فكر إلى آخر، وإنّما، من جسد إلى جسد آخر. أنظر § 50 من "التأملات الديكارتية".

[1] Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 55.

[2] Courtine (J.F) : Heidegger et la phénoménologie, J.Vrin, Pris, 1990, P 360.

يعد محدودا بمعيار الإنسان العاقل الذي يتمتّع بالكلمة والذي يقع في التّاريخ وهو أوروبي، بل بأوجهه الشاذة*[1]، التي ينبغي أن يتحقّق لها التقوّم هي الأخرى بناء على أساس الاستواء**.

رغم أنّ الآخر ليس أحد مواضيع الفكر المباشرة، إلا أنّه فاعل حقيقي، على غرار الأنا، إذ إنّه يدرك الأنا كآخر غيره هو، علاوة على ما يهدف إليه من إدراك العالم بما هو طبيعة مشتركة، فهذا الأنا وذاك الآخر يبنيان مجموعة من الأشخاص القادرة على أن تتصرّف بدورها على مسرح التاريخ كشخصيات من الدّرجة العليا كما يعين الآخر الأنا على تجميع الذّات وتثبيتها ومحافظتها على البقاء داخل هويتها، وهذا في إطار حلقة ما هو خاص، بما

---

* هذا هو التّحليل الذي قاد هوسرل إلى تأكيد انقشاع اللّغز الابتدائي لتقوّم الآخر في الأنا، مع إثارة مشكلة التشوّهات التي تسائل هوية أنساق الظاهرات المُستَقبِلة، والتي تعيد إدخال حجّة تعددية العوالم: عالم الصمّ (Sourd)، الجنون، العالم البدائي، الحيوان، هل هو عالم كعالمي ؟ لابدّ، هنا، من استدعاء نظريّة الاستواء (Théorie de la normalité) من قبل النّظرية التي تؤسس الموضوعية على البينذاتية، أي على اجتماع المقاصد القصدية: ينبغي توفّر معيار – وفي نظام التقوّم، لا يمكن له أن يكون إلاّ الأنا نفسه– ولأجل ردّ القصديات غير السّويّة إلى تغييرات القصدية السويّة.

Voir : Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité II, Traduction, Introduction, Postface et Index par : Natalie Depraz, Coll : Epiméthée, P.U.F, Paris, 2001, §5, PP 238-242. Et Appendice 12, PP 247-248.

[1] Depraz (N) : Introdcution, In : Sur l'intersubjectivité I, P09.

** يرى هوسرل في أصل الهندسة بأن تكوّن مجتمع عاقل، قائم على أساس المعقولية، هو دعامة التّاريخ الإنساني الذي لابدّ أن ينبني على "اللّغة الكليّة" بما هي رابطة وأداة اتصال، فالإنسانية تتعرّف على نفسها في البدء بما هي جمع لغوي بصورة مباشرة وغير وسائطية، ذلك أنّه من الجليّ وبفضل اللّغة أن يتحقّق أفق الإنسانية بما هو أفق اللاتناهي المسترسل، وبهذا فهي تساهم أيضا [اللّغة] في تأسيس جمع النّاس العُقّلِ بحيث تقصي من تاريخها ومن تاريخ هذا الجمع كلّ أنواع الشذوذ والنشاز وهذا لأجل الارتقاء إلى مقامات العقل والمعقول. تلكم هي الحالة التي تناسب تمام المعقولية عند هوسرل. أنظر: المبحث الثاني من الفصل الرّابع :"تاريخ الإنسانية، حياة في/ بـــ الجمع".

هي ترانساندانتالية، ولكن، هنا، يُطرَح سؤالٌ جدّ مهمّ، بل ومحرج في الوقت ذاته: كيف يمكن حصول هذا الجمع ؟

تتجلى صورة أخرى للبينذاتية، عام (1910–1911)، في مجموعة الدّروس الموسومة بــ "عيون المسائل الفينومينولوجية"[1]، ذات أهمية بالغة، بحيث لا تعني تأكيد وجود تصوّر بينذاتية متناقضة مع الأولى، ولا حتى العمل على تفجير تصوّر البينذاتية، وإنّما، يواصل هوسرل من خلالها، مواجهة دروب أخرى من فهم هذه البينذاتية في دروب غير متعارضة فيما بينها ولا حتى مع الدروب الأولى، بل هي متضايفة وتعتبر بمثابة منابع ثراء لإشكاليتها، ومن بين هذه الدّروب ما هو مُمثَّل بدرب السيكولوجيا الفينومينولوجية.

يسمي هوسرل هذه الدروس بــ"دروس عن البينذاتية"، إذ توجد، هنا وهناك، مخطوطات تحمل إشارات متعددة إلى هذا الدّرس: عن التطابق والرّد الموّسّع، عن الرّد الفينومينولوجي بما هو ردّ بينذاتي كلّي، فالمكسب الرئيسي لهذا الدّرس يكمن في تضمّن البينذاتية في الرّد الفينومينولوجي نفسه، هذا التضمّن الذي يسمح به هوسرل يسميه بــ "الردّ المضاعف" (Réduction double)، من حيث إنه يسعى إلى إبعاد كلّ ما لا يحصّل القيمة الخاصّة به وصلاحيته، بتأمّل تيّار الوعي، بما هو ينعطي في تأمّل أوّل، أي في التأمّل الطبيعي، وبممارسة الرّد الفينومينولوجي لاحقا، وفي هذا المجال يلحّ هوسرل

---

[1] Voir : Husserl (E) : Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, 1ère édition, Traduction, Indication, Notes, Remarques et Index par Jaques Englisch, Coll : Epiméthée, P.U.F, Paris, 1991.

على ضرورة التخلّص من بعض الحدوس الفينومينولوجية، بل من جملة من أفعال الحدس كممارسة الإمساك، إعادة الذّكر والانتظار، إذ إنّ هذه الأخيرة ليست سوى جملة من الحالات المخادِعَةِ، وعلى ذلك يجدر توجيه النّظر نحو تيار الوعي، لتكميل الحركة الجديدة التي تنطلق، من جديد، من الموقف الطبيعي، حيث "نحن الآن"، حركة نظر حول معيشات "الأنا المتكلّم" (Je)، وهذا لأجل إتمام الرّد الفينومينولوجي من حيث هو ردّ مضاعف: حول الإدراكات، الإمساكات، الذّكريات والانتظارات، أي على كلّ التجارب الداخلية والخارجية التي تؤدّي بواسطتها الطبيعة الفيزيائية للانعطاء بصورة حدسية، لأجل أن يغدو ما ينجلي متجليا بما هو كلّ تجربة تقبل ردّا فينومينولوجيا مضاعفا[1].

وبأبسط صورة فإنّ الرّد الأوّل هو ردٌّ يؤدّي إلى الحدس المحايث المحض، أمّا الرّد الثاني فهو الذي يمارَسُ على محتواه وموضوعه القصدي، ومن هنا يوجد رد فينومينولوجي مطبق على المحتوى والموضوع القصدي لإعادة الذّكر، وهو ما يعني بأنه يمكن، في إعادة الذّكر، إنجاز انتباه على خلفية الموضوع المذكور، الذي قد كان في الإدراك الأصلي خلفية الإدراك التي لا يُحمل عليها الانتباه، كما يمكن في إعادة الذّكر، ممارسة ردٍّ فينومينولوجي، على الواجهة (L'avant-fond) والخلفية (L'arrière-fond)، لم يكن مُكتَمَلاً في الإدراك الأصلي، والذي هو نفسه إعادة ذكرٍ لردّ سابق[2].

---

[1] Ibid. § 34, P 189.
[2] Ibid. § 34, P 190.

هذه هي المعيشات التي كانت تطابقية يمتدُّ إليها الرّد، وهو ما يسمح للآخر بالتّجلّي كليّة من حيث تمتّعه بالقدرة على الرّد والتقوّم الذي أكونه أنا نفسي، فالتجربة الفينومينولوجية المُضَاعَفَة هي تجربة ردّية، بينذاتية لأوّل وهلة، كما يصبح الأمر أوضح ما يكون، في حال ما، إذا سُمِحَ لنا بالحديث عن فكرة غاية في الأهمية، وهذا محلّها المناسب.

بما أنّ الدرّس، هذا، يعمل بالتّضايف على اشتقاق انشقاقٍ مضاعف للوعي الإيغولوجي، الذي كان مدخله هو الرّد المضاعف نفسه: فإن هذه المُضَاعَفَة تطرح مشكل وحدة سيل الوعي مقارنة بوعي آخر، أي مشكل مرتبط بتزمين (Temporalisation) هذا السيل، الذي تجلّى مسبقا في نواحي سنة (1905) باسم الفردنة (L'individuation)، والذي سيتجلى من جديد بصورة محددة أكثر في نواحي سنة (1930)[1].

تتجلى صورة البينذاتية، هذه، في الأبحاث المونادية التي تحمل معنى التعدّد، ولاسيما التّمييز ما بين ما يكشف عن التّجربة الجسمانية المحضة ويتمّ سحبه من الدّائرة النفسية، بحيث يكون على علاقة مباشرة مع الرّد الفينومينولوجي الثاني للبينذاتية، إذ يرتبط باشتغال على سؤال وحدة الوعي الإيغولوجي ومضاعفته، في وعي راهن، وعي مفكّر بالأخص، ولأن هناك مضاعفة أو تصدّع داخلي في الوعي الإيغولوجي في حضن السيل الزماني الوحيد فإنّه يمكن تحصيل أهمية الردّ البينذاتي الذي يخلق من السيل الزماني

[1] Voir : Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, et : Méditations cartésiennes, Chapitre 5.

سيلا من الحضور المشترك (Coprésence)، سيلا تعدّديا، مُشْتَقًا، من وراء التصوّر المونادولوجي الخاص.

إنّ منطلق تحصيل الآخرين، أنوات فينومينولوجية أخرى، هو كذلك إنّما حاصلٌ، باسم هذا الرّد الفينومينولوجي المضاعف، تشكّل تعدّدية من المونادات–أنا (Monades-Je)، ونقطة البدء في هذا هي التّطابق الذي ينعطي في الرّد الفينومينولوجي بحيث لديه خلفيته الزمانية، على غرار كل معطى فينومينولوجي، إذ ينساق في وعي ينتمي إليه كلّ إدراك فينومينولوجي، بما هو فكرة معطاة (Cogitation donnée)، ولكن، في الوقت نفسه، يُعتَبَرُ التّطابق نفسه تجربةً للوعي الخاضع للتطابق التي يمكن تطبيق الرّد عليها، إنه ردٌّ على ردٍّ بحيث إن للانطباع (Datum) الفينومينولوجي المُكتَسَب خلفيته الزمانية والذي هو انطباع الأنا–المتكلّم (Je) الفينومينولوجي[1]، وعلى هذا يحدث ما يلي: لا يمكن للانطباع، الخاضع للتّطابق والفعل الملائم لإنجاز التّجربة في حالة المطابقة، الانتماء إلى الأنا–المتكلّم [*](Je)، إذ لا يؤدّي أيّ منفذ إلى هذا التيار، من المنفذ (Canal) الخاضع للمطابقة (المُطَبَقَن)، الذي ينتمي إليه التطابق نفسه، وبالتالي، لا يمكن أبدًا لانطباع أحدٍ ما أو لآخرٍ أن يوجَد في علاقة مثل علاقة أنّ أحدَهُما هو محيط الآخر، مع الأخذ بعين الاعتبار المحيط الزماني[2].

---

[1] Voir : Husserl (E) : Sur l’intersubjectivité I, ibid. P 230.

[*] يمكن القول، أيضا، في هذا المجال بأنّ التّطابق الفينومينولوجي، هو التّجربة الفينومينولوجية للأنا–المتكلّم الفينومينولوجي، الذي ينجز في داخله تجربة الأنا–المتكلّم الآخر وهذا ليس بتحصيل حاصل مثلما يتم التصريح بالقضية المماثلة للمطابقة الإمبريقية، بالنظر إلى أنّ إنسانا يكتسب فيها تجربة الآخر انطلاقا من حياة روحه، فهذا هو تحديد المطابقة الإمبريقية في عمقها.

[2] Voir, ibid. P 233.

ينتمي فعل المُطابقة وفعل الطَّبْقَنَة (Empathiser) إلى زمان واحد نفسه وفي الوقت ذاته يختصّ بهما وعي واحد، الوعي نفسه، بما أن المطابقة تَضَعَ المطبقَن بما هو آنٌ، بل وتضَعَهُ في آنِها نفسُهُ، ولكن، ومع هذا، لابدّ من الأخذ بعين الاعتبار أنّه يوجد أيضا آنٌ مستَحضَر (Présentifié) لم يتم ذكره، أي أنه استحضار يُطابقُ الآن المُستَحضَر، رغم أنّه لم يكن سوى مستحضَرًا، مع الآن الرَّاهن، فحينما أتمثّل، يقول هوسرل، الـــ Roons * فسيكون الآن المُطَبَقَن، أيضا، شيءٌ مُستَحضَرٌ وليس شيئًا محدوسًا هو نفسه، وبهذا تكون، كلٌّ من المطابقة، التي ليست هي الأخرى أمرًا محدوسًا، والمطبقَن متزامنين، زيادَةً على أنّ أحدًا ما (Un) لا ينتمي إلى محيط الآخر (Autre)، والعكس صحيح، كما لم يعُدْ يوجد أيّ درب للاستمرارية الممكنة التي تؤدّي من الأنا إلى الآخر، ومثل هذا الدّرب يقود يقينا من الآن المستحضَر إلى آن راهن وفعلي[1].

إنّ الزّمان المطروح في المطبقَن هو، إن كان الأمر يتعلّق بالطَّبقنة الإمبريقية، آنٌ مطروح إمبريقيًا بما هو النقطة الزّمانية الموضوعية نفسها، من حيث إنّه الوعي الخصوصي، ويتمّ توسّط هذا التّماهي باسم العلاقة بالزمان الموضعي للجسم (Corps) وعالم الأشياء، فإحساسي، فكري وإدراكي...الخاص والآن (Maintenant) الذي ينتمي إليها، أقوم بمماثلته مع

* مطعم قريب من غوتنغن Göttingen.

[1] Ibid. P 225.

مدرَك عالم الأشياء بحيث يستقبِلُ هذا الأخير تحديدَه الزّماني الموضوعي، وهو بذلك يسقط طبيعيا في الرّد الفينومينولوجي[1].

إنّ ما يتبقّى، بعد ممارسة هذا الرّد والقيام بتعطيل وجود الأشياء بما فيها الأجسام، زيادة على الصورة الزّمانية لعالم الأشياء، هو كلّ كائن فينومينولوجي مردود إلى الخاص بي (Mon propre) إلى أنا–متكلّم (Je) فينومينولوجي، يشغل موقفا إشاريًا بما هو أنا–متكلّم مدرَك ومتذكَّر، مطبقِن (Empatisant)، وبما هو رادّ فينومينولوجيا إلى ضمائر–أنا أخرى (Autres Je) مطروحة في المُطابقة، ومطروحة بما هي أنا–متكلّم حادس، ذاكر [متذكّر] ومطبقِن عند الاقتضاء، زيادة على أنّه، بالنسبة لأناي–المتكلّم (mon Je)، فإنّ موضوعات الطبيعة التي تمّ، من خلالها، تناول تجربة إمبريقية، تُرَدُّ، باسم تعطيل تجربتها، إلى دلائل لأجل بعض الاتصالات الرّاهنة والفعلية للوعي، وإمكانات الوعي المعلَّلة، المنسجمة[2].

وبفضل المطابقة الطبيعية، تُطرَح الأنوات–المتكلّمة (Les je) المطَبقَنَة بما هي خاصّة بأجسادها وتنتمي إليها، بما هي نقط–أوسط محيطات الأشياء التي تتّسع إلى الطبيعة في شموليتها التي هي نفسها، بالنسبة إليّ، أنا (Moi)، والتي أدركها أنا أيضا، وتطرَح بالتالي تجريبيانيا* (Expérienciellement).

---

[1] Ibid. P 227.

[2] Ibid. PP 232-234.

* يتحدّث هوسرل صراحة عن هذه الفكرة في "المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي" (1929): "(...) وحينما أعود، في الموقف الفلسفي، إلى أسئلة متعلّقة بكثرة "أنماط تجلّي"، آراء، أنماط الوعي المتقوّم...إلخ وذلك بهذه الصّورة التي، من خلال أخذ كلّ ما هو موضوعي محض بما هو "ظاهرة" بما

في هذا الرّد الفينومينولوجي، إذن، يكون كلّ شيء بالنسبة الأنا–المتكلّم (Je) المطَبقَن، دليل الاتصال بتجربة وممكنات التجربة التي تنتمي إليه والخاصّة به والمطبقَنة فيه بواسطة الأنا (Moi) وكذلك بالنسبة لكل الأنا–المتكلّم.

بهذا فإنّ الطبيعة، علامة على تنظيم يحتوي كلّ شيء، تحتوي على تيارات الوعي التي تتحصّل عبر المطابقة في علاقة تجربة الآحاد (Les uns) مع الآخرين (Les autres)، وبالأخصّ، كلّ نقطة موضوعية وكلّ "متزامن" (Simultané) محصَّل موضوعيا ـــ يطرح في شيء أحد ما آني (Mon maintenant) الحالي وآن كلّ أنا–متكلّم آخر (Autres Je) ـــ وكما لكلّ آن ماض، وكما لكلّ آن ماض لذكري مع كلّ آن ماض لذكر الآخر، كلّ آن زمان موضوعي ـــ علامة بالنسبة لأجل ربطٍ شرعِي محدّد كليّة، بحيث يجعل كلّ موناد أنا–المتكلّم (Monade-je) في علاقة مع كلّ آخر (Autre)، وذلك اعتبارا من تعليلات الوعي المنسجمة بالتضايف والمحدَّدة كلية[1].

هو وحدة قصديّة متقوَّمة، فإنّني أجدني بوصفي أنا ترانساندانتالي. ألن أجد في حياتي الترانساندانتالية وحياتي النفسية، حياتي التي تشكّل جزءً من العالم، كما كان الحال بالنسبة للمحتوى نفسه ؟" عموما فإنّ هذه الفكرة تمتدّ إلى غاية التساؤل والبحث عن الذّات الترانساندانتالية المتقوّمة، أي الآخر والعالم الموضوعي عمومًا بما هما أساس علاقة الأنا بالعالم، بما هما أسّ التّكوين البينذاتي الذي لا يمكن أن يُتقوَّم من دونه تاريخٌ ولا جمعٌ. Husserl (E) :Logique formelle et logique transcendantale, ibid. § 96, P 320.

[1] Husserl (E) : Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, ibid. PP § 39, PP 208-210.

ينبغي إذن استدعاء الإحضار بواسطة الأدلّة المنسجمة، لجعل التماثل محسوسا وهذا بواسطة إدراك تناغم السّلوك الذي يُستَحضَر به الآخر بالنسبة لي من أجل تأكيده وإعطائه صلاحيةً أنطولوجيةً لا تتقوّم من دونها أيّ "حجّة" لواقعية الآخر، ولكنها تكمن في ضرب بسيط من مضاعفة الأنا.

يتناول هوسرل، بصورة مباشرة هذه "المهمة الصعبة" لكي يبيّن كيفية إمكان الإدراك التماثلي للآخر، ولأجل ذلك، ينبغي استحضار سلوك الآخر وحركته التي رغم أنّه متغير على الدوام، فهو منسجم معها، أو على الأقل عليه أن يكون كذلك، لو كان الآخر موجودًا حقيقةً وليس مجرّد نسخة لي، و إذن، بالتوجّه من الوجه "الفيزيائي" الذي يمثّله، لي، الآخر فأنا أثير صورته النّفسية: إنه النفسي "الحاضر" الذي يتعلّق بالدّليل النفسي "الغائب"، ومن ثمّة توجد، كما يقول هوسرل، "إمكانية بلوغ غير مباشرة ولكنها حقيقية لما هو متعذّر البلوغ مباشرة وفي ذاته–نفسها"، شرط أن يكون الحاضر مباشرة هو الأنا وما هو مُشارٌ إليه، فقط، بصورةٍ متلازمة في حركيّته، هو الآخر، فإنّ ذلك يتضمّنُ أنّه مماثلٌ لما ينتمي إليّ، لجسدي (Mon corps de chair) وبالتالي يتجلّى في دائرة انتمائي باسم التعديل القصدي لأناي.

يكتب هوسرل، بصورة مخالفة، "يتقوّم مونادٌ آخر بالإحضار في مونادي"[1]، وهكذا يوجد تواصل مع ما حدَثَ في دائرة إدراك الشّيء: إذ ينبغي أيضا، هنا، أن يكون هناك إثبات متعلّق بالتلاؤم، كي يشهَدَ الشّيء واقعيته

[1] Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. P 97.

الموضوعية ولا يختلط بوهم ذاتي ساذج، وفي كلتا الحالتين فإنّ التضايف هو علامة الواقعية والصلاحية الأنطولوجية لتجربة اللاأنا [1](Non-moi).

لقد تمّت مقاربة هذه النقطة في سنوات (1930) بصورة أكثر دقّة، فقد تم إنجاز تحويل لإشكالية البينذاتية، المفهومة وفقا للصورة الأولى بمفاهيم مونادولوجية، حيث تبدو، على العكس، فكرة أنّ الآخر مشارك (Coprésent) أصالةً (Mitgegenwärtig) أو في سيلٍ وحيدٍ، مطابقٍ ومتزمّن حيث أحضر أنا نفسي.

ففي سيل القصدية الحيّة، حيث ترتكز الحياة على ذات إيغولوجية يجد كلّ أنا آخر، نفسه متضمّنا قصديّا بصورة مسبقة، على ضرب الألفة وأفق المؤانسة، منذئذ ورغم وجود طبيعة كليّة واحدة للشيئانية بما هي وحدة تساوق مغلقة على نفسها، فإنه لا يوجد سوى تساوق فيزيائي وحيد، يشكّل جمعًا لكلّ الأرواح "متحدة كلّها، لا خارجيا، بل، داخليا، باسم الاختراق–المشترك قصديًا الذي تشكّل، جدّيا، فيه حياتُها جمعٌ، ومن دون شكّ، فإنّ هذا لا يعني حياة البعض من أجل حياة الآخرين ولا حتّى بدلاً منهم فكلّ واحد يوّجه حياته الخاصة.

---

[1] Dastur (F) : Dés mathématiques à l’histoire, P 94.

ليس المقصود من أفق المؤانسة مشاركة القدّيسين لكل روح مردودة إلى داخليتها الخالصة ووجودها–لأجل–ذاتها–و–في–ذاتها (Son être-pour-soi-et-en-soi) حياتها الأصلية الخاصة، غير أنّ السّيكولوجيا الفينومينولوجية لم تعد هي ذلك الموقف الطبيعي الذي يتأمّل النّفس بما هي ماهية مموقعة في جسم، وقد حقّقت الفقرة 71 من كتاب "الأزمة"، في هذا المجال تقدّمًا كما ينبغي لمسلمة طبيعية لن تكون، وفقا لها، السّيكولوجيا المحضة سوى سيكولوجية الأنفس الفردية بفضل ما يتّجه إليه هوسرل ممّا يلي: "البشر/النّاس (Les hommes) خارجٌ أحدهم عن الآخر، إنّهم وقائع منفصلة، وإذن فدخائلهم النفسية منفصلة أيضا"[1]، وإنّ ما هو، في الموقف العالمي–الطبيعي، لعالم الحياة قبل الإيبوخي، هو خارجيّة مُتَبَادَلَة بسبب مَوقَعَة الأنفس في الأجساد، فإنَّ هذا يتغيّر بالإيبوخي إلى داخليَّة محضَة متبادَلَة قصديًا، ويخلص هوسرل إلى القول "بهذا فإنّنا نرى أنفسنا، على ما يبدو لي متفاجئين جدّا، أنه بواسطة التطوّر البسيط لفكرة السيكولوجيا الوصفية، التّائقة إلى ترك الماهية الخاصّة بالنّفس للتّعبير عن نفسها، يكتمل في ضرورة قلب الإيبوخي الفينومينو–سيكولوجي وردّه إلى إيبوخي وردّ ترانساندانتاليين"[2].

ومنذئذ تتميّز البينذاتية بأنّها سيّالة بالأصالة ومتدفّقه، وبالتالي، يمكن القول بأنّ الفكرة الخاصّة بدرب السّيكولوجيا الفينومينولوجية لانشقاق داخلي في الأنا، بما هو سيل من المعيش، تجعل فهم البينذاتية ممكنًا بمفاهيم المُشَارَكَة في الحضور للأنا والآخر وتسمح بالتخلّص من وهم الدّرب الديكارتي، الذي

[1] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 71, P 277.
[2] Ibid. § 71, P 287.

ينزع إلى حضور آخر إمبريقي خارجي ومنغلق مونادِيًا على نفسه، والذي ينبغي إلحاقه، من بعد إقصائه من الدائرة الأوّلانية، بمساعدة تحصيل مماثل.

يقوم هذا الأخير [الدّرب الديكارتي] على التّظليل، بالنّظر إلى كون الآخر، وفقا للدّرب السيكولوجي، مُعطًى منذ البدء بما هو حضور مشارك أصلي، إنّه مفهوم الأوّلانية نفسُه أو دائرة الخاص التي توجد في انثنائها الدّيكارتي الخاص متزحزحة، وقد تطرّق هوسرل لهذا المفهوم في الفقرة 44 من "التأملات الديكارتية"[1].

إنه، إذن، الضّرب الجديد من الذاتية (Subjectivité)، الذي ليس هو الذاتية الأنوية (Subjectivité solipsiste) الدّيكارتية، بل هو الضّرب اللّيبنيزي للمونادولوجيا، أي نظرية ترانساندانتالية لاتصالات الأوعية [جمع وعي] (Consciences) الفردية، وهو كذلك لأنّ ذاتية الآخر، التي يسميها هوسرل على الدّوام "ذاتيةً غريبةً" (Subjectivité étrangère)، ليست جزءً مما يمكنني إدراكُه أصليًا حتّى لا يمكنها أن تصير مضايفًا قصديًا لسيل وعيي الخاص: ولأنّ الآخر لم يُعطَ لي أبدًا بصورة مطلقة وأصلية فلا يمكنه أبدًا أن يصير مضايفا موضوعيا، الأمر الذي يتضمّن، رغم ذلك في الوقت نفسه، أنه يمكن أن يكون اجتماعا ترانساندانتالية للذوات.

[1] Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 44.

إنّ الرّد الفينومينولوجي الكلّي جدير بتوجيه حياة ترانساندانتالية أخرى، تجتمع مع حياتي الخاصة، تحديدًا، لأنّها لن تكون أبدًا منصهرةً في حياتي ومعها، وفي حقيقة الأمر استحالة الانصهار هذه هي في الوقت نفسه أساس الجمع (Communauté)، وبمعنى آخر فإنّ التّجاوز "الدّاخلي" للنّزعة الأنويّة، التي مارسها هوسرل، هو نفسه ولوجٌ إلى الآخر، كما أنّ التّحليلات المستطردة لــ"التّأمل الخامس" تحمل القارئ من الأحادية الأنويّة المتصاعدة إلى نظرية في الجمع قائمة على هذا الأساس الترانساندانتالي، بما أنّها أُنشِئَت على هذه القاعِدة، وليس هذا الأمر ممكنًا إلاّ إذا كانت القصديّة الأحادية الأنويّة قادرةً على خلق نوعٍ من المنفذ أو المدخل، من ذاتها، إلى قصديّة الآخر، وبلغة أخرى، لو كان المعنى المتقوَّم من قِبَلِ الأنا–نفسه هو معنى صالح بالنسبة للآخر.

إنّ ما يلفت الانتباه، في فينومينولوجيا هوسرل البينذاتية، أنّها تؤسّس لنظرية الجَمع واجتماع الذَّوات بفضل هذا الاشتراك القصدي الذي يتقوّم ذاته قصديّا واجتماعيّا ليشكّل عالمًا موضوعيًا قائمًا على مبدأ الصلاحية الموضوعية للعالم الخارجي المتقوَّم داخليًا، ومن ثمَّةَ تقوّم البيئة الإنسانية، وبتحديد أكثر عالم الثقافة، الذي تحيا فيه التَّجمُّعات المنفصلة، المتميّزة بالتعدّد، بحيث يفهم كلّ إنسان نواة ثقافته الخاصّة وآفاقها الخفيّة من حيث يمثّل، الإنسان، ذاتًا من هذا الجمع المنخرط في التاريخ، وفي الوقت نفسه يمكن لكلّ إنسان فهم الخيط النّاظم، خيط السير الذي يقود الوحدة الإنسانية نفسها في المسار نفسه.

يمكن، في الواقع، الاعتبار بأنّه ليس للدّائرتين أيّة نقطة التقاء، وأنّ كلّ واحدة تعيش في عالم مستقل، الأمر الذي يدفع إلى الالتزام، بمعنى ما، بنظرية الاستحضار: إن لم أُدخل الآخر، بما هو كذلك، أي ذلك الذي تجعل منه معيشاته مركزَ العالم المتماهي بنيويا مع عالمي، هذا العالم وكلّ الموضوعات التي يحتويها وبالأخص الجسد الخاص بالآخر المعيش بما هو مركز هذا العالم، فهي، معيشات الآخر، متعذّر على الأنا بلوغُها، ألا يمكن أن تكون هاتين الدّائرتين منفصلتين بهوّة يتعذّر عبورها ؟ إنّ عبور هذه الهوّة، سيكون في الواقع، بمثابة أن يضع الأنا نفسه بدلاً من الآخر، وهو ما يمكن القيام به خياليًا لا واقعيًا: بحيث يمكن للأنا أن يتخيلّ بأنّه ينتقل إلى الفكر هنالك، هناك حيث يكون الآخر وكيف يرى الأشياء انطلاقا من "هُنَا" هُــ (Son « Ici ») الخاص، وبالرّغم من أنّ "هنا" الآخر (Le « Ici » de l’autre) بما هو بالنسبة له، يختلف مطلقا عن "الــهنا" الذي سيكون خاصا بي إذا كنت هناك (Là-bas)، فالتّجربة التي أقوم بها مباشرةً عن الآخر هي، مع ذلك، ليست تجربةً لجسدٍ (Corps) قاصر ذاتيا حتى يتوجّب عليّ بواسطة، الاستدلال القياسي وبالتالي بصورة غير مباشرة، امتلاك نفسية مماثلة لنفسيته، بل لجسد حيّ كما لو أنّه جسد آخر[1].

هذه هي الفجوة الموجودة بين التّجربة الواقعية التي أقوم بها عن الآخر بما هو معطى، مباشرةً، عينيًا، بما هو جسم، وثنائية العوالم التي تنساق عن اختلاف جَسَدَيْن، جسد الآخر بما هو جسدٌ بالنّسبة إليّ وجسدٌ بالنّسبة إليه، واللّغز هنا هو لغز التّطابق، الجسد المدرَك من قِبَلِ الأنا بما هو جسد الآخر

[1] Voir : Husserl (E) : Sur l’intersubjectivité I, ibid. P 79.

مع الجسد المدرَك من قِبَلِ الآخر بما هو جسدُهُ الخاص، إنّه لغز الجسد نفسه بما هو قابل لمقصَدَيْنِ مختلفين، والحال أن هذا اللّغز، كما يحدّده هوسرل، "لن يكون إلاّ إذا كانت دَائِرَتَيْ الأصالة متمايزتين"، وهنا حيث تجربة الآخر بما هي غريبة عن دائرتي تقودني إلى إثبات عالمه وعالمي، كما لو أنّ الأمرَ لا يتعلق، في هذا، بتكوين سيكولوجي أو زماني، بل بتكوين ترانساندانتالي، من الممكن أن تقع في المستوى الذي لا تزال فيه الدّوائر غير متمايزة، في هذه اللّحظة السابقة بالمعنى المنطقي لاشتراك الـــ "عينه" (Le même) و"الآخر" (L'autre)، لالتحام الجسد الحاضر والنفسية (Psychisme) المستحضَرة فيه[1].

إنّ مستوى هذا الالتحام هو مستوى التّجربة الواقعية الملموسة للآخر بما هو مشارَكَة الحضور مع الأنا، في الإدراك المفهوم بالمعنى الواسع، أي بما هو حاضر ومُستَحضَر في الوقت نفسه، وهذا المفهوم الواسع للإدراك لا يصدق فقط على الآخر وإنّما على إدراك كلّ جسد مكاني يسبق اللاّمعطى، بالضرورة، انطلاقًا من المعطى ليكون إدراكًا لموضوع لا لمجموعات متفرّدة فقط.

هذا ما يتضمّن بأن الحضور والإحضار غير منفصلان، ذلك أنّ كلّ موضوع، بما هو كذلك، يجمعُ في ذاته عناصر حاضرة وعناصر مُستحضَرة، والأمر نفسه يصدق على مفهوم الآخر الذي لا يمكنني إدراكه إلاّ بما هو جسدٌ

[1] أنظر ريكور (ب): الذّات عينها كآخر، نفسه، ص ص 215.

تابعٌ في الأنا الآخر، الذي ليس لديّ حضورًا عنه إلا بما هو مستحضرًا لنفسيةٍ غريبة وليس بما هو علامة أو مماثل لهذا الأخير، ذلك أنّه حينها سيكون هناك جسدَيْنِ للآخر الحقيقي وفي عالمه و"صورته" في جسدي، ما يتضمّن بأنّ إدراكي لن يكون إدراكا "للشيء نفسه" وإنما لصورته، وفي ذلك مخالفة لمبدأ مبادئ الفينومينولوجيا، الحدس، من حيث يأخذنا إلى تمييز الظاهرة والشيء في ذاته الذي طالما حاربه هوسرل، وهو السبب الذي طالما ألحّ لأجله على أنّ "الجسد هو نفسه، إنّه ينعطي إليّ بما هو هناك وله بما هو هنا، بما هو "جسدٌ مركزي" ومنظومة طبيعتي هي نفسها منظومة طبيعة الآخر"[1]، ممّا سبق ورغم أن الآخر ينتمي إلى دائرتي أصالة مختلفتين، فإنّ عينية (Mêmeté) جسد الآخر التي تؤسّس هويّة الطبيعة بالنسبة للأنا وبالنسبة للآخر هو ما يدحض نظريّة تعدّد العوالم لصالح تأسيس عالم وحيد مشترك في الكلّ.

العالم الوحيد هذا قائم على أنّه يمكنني التّمييز ما بين تجربتين: تجربتي وتجربة الآخر، ولكن ليس بما هما منفتحتان على عالمين خاصّين، بل بما هما متصلتان بطبقتين مختلفتين لنويم، لموضوع قصدي، أي طبقة معيشة أصليًا أو عينيًا، وطبقة معيشة بما هي مستَحضَرة، أي بما هي حاضرة بالنسبة للآخر، ولأنّه يمكنني أن أتقوَّم في أناي أنا آخر (Autre ego) فإنّه بإمكاني، بالضبط، اعتبار الطّبيعة المُنعطيَّة إليَّ في تجربتي الشخصية بما هي طبيعة موضوعية صالحة لكلّ الذّوات، فلا يوجد، في الواقع، أي موضوع حقيقي إلاّ إذا كان موجودا بالنسبة لأكثر من أنا، إلاّ إذا كان نقطة التقاءِ قصديةِ مُختَلَف الأَوْعية

[1] أنظر ريكور (ب) : الذات عينها كآخر، ص 214.

(Les consciences): إنها البينذاتية التي تؤسِّس، في نهاية المطاف، الموضوعية الحقيقية[1].

العلاقة، إذن، بالعالم الموضوعي تقوم على رد الاعتبار للتبادل القصدي ما بين الأنوات (Les moi)، وبما أنّه، وفقًا لنظرةٍ أحادية القطب، يتمّ تقوّم الآخر بما هو آخر في الأنا، فإنّه لا يمكن الحديث عن الجمع إلاّ بناءً على عمليّةٍ تبادليّةٍ بين الأنا والآخر، إذ يكون الآخر وفقا لها آخرا بالنّسبة للأنا ويكون الأنا، فيها، آخرا بالنسبة لآخر أيضًا، وبالتّالي، فالآخر بما هو جسد حيّ غريب، أي بوصفه جسدٌ مختلف عن الجسد الخاص يتجلّى في دائرة انتمائي الأوّليّة: إنّه عنصر من طبيعتي أو "عالم" ي (Mon « monde) غير منفصل عنّي، ولكن بما هو جسد حي غريب معطى على طريقة الهنالك (Illic/Là-bas) فعندما ينعطي جسدي الخاص على طريقة الهنا (Hic/ici) يقوم باستحضار نفسانية غريبة ينعطي له، من خلالها، هذا الجسد على طريقة الهنا المطلق المماثل لجسدي، إنّه يكتسب باستحضار "دلالة عضوية متواجدة في "عالم" آخر مماثل لعالمي الأوّلي"، أي أنّ ما يحضر في عالمي الأوّلاني لا ينتمي إليه بل يقصيه، بما أنه يستحضر "مركزا" آخر غير ذلك الذي أكونه أنا بالنسبة لي[2].

[1] Voir : Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, ibid. §96.
[2] Husserl (E) : Méditations cartésienne, ibid. PP 100, 102.

إنّ هذا المشروع، في ردّ الآخر إلى العين (Même)، التي تستند إلى حقوق الغيريّة مثلما كانت متَّبَعَة على مدى "التأمل الديكارتي الخامس" هي الثمن المدفوع لأجل تأسيس الجمع إذ يكرّر هوسرل هنا الإيماءة الفلسفية بامتياز، هي إيماءة أفلاطون (Platon)، لأجل حفظ إمكانية الجمع التي هي أيضا إمكانية حقيقية صالحة للكل ضد هجوم النزعة النسبية[1]، وبهذا فإنّه يلزم تقوّم "الموضوعية الطبيعية وموضوعية الجماعات التّاريخية في الذّاتية الدّاخلية، ومنذئذ فالأمر متعلّق بعملية التّواصل فيما بين الذّوات، بإنشاء شبكة داخلية من الممكن أن تتولّد عنها طبيعة عامّة لكليات تاريخية ملموسة"[2].

يقود مسار هذا التّأمل الطويل، مفارقة، من أنويّة شديدة إلى نظريّة الجمع (Théorie de la communauté) المؤسّسة فيها وانطلاقا منها [من الأنويّة]، وهو الأمر الذي ليس ممكنا إلاّ إذا كانت القصدية الخاصّة بالذّات أنويّة[3] تجد في نفسها مدخلا إلى اللاّخصوصي (Non-propre)، إلى الآخر، وإلاّ إذا كان المعنى الذي يُتَقَوَّمُ في الأنا هو في الوقت نفسه معنى بالنّسبة للآخر، وهو الأمر الذي يفترض تزامنا ممكنا للأوعية [جمع وعي]، وفي الأخير يفترض صيغة زمانية مماثلة لكل الذّوات: إنّها دائما البنية الأساسية للزمانية التي تقيم هنا في "المطلق القطعي".

---

[1] Voir ; Husserl (E) : la philosophie comme science rigoureuse, ibid.

[2] ريكور (ب): من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل)، ترجمة: برادة محمد وبورقية حسان، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ، (ب ب)، 2001، ص 40.

[3] Husserl (E) : Sur l’intersubjectivité II, ibid. § 4, P 232.

الفصل الثالث

سؤال الزّمان ومنـهج الارتداد التّاريخي

المبحث الأول

ردّ الزّمان والزّمان الفينومينولوجي

"إنّ السؤال عن ماهية الزّمان يؤدّي إلى سؤال 'أصل' الزّمان. غير أنّ هذا السؤال عن الأصل موجّه نحو التشكّلات البدائية للوعي بالزّمان، التي تتقوّم فيها مختلف بدائيات الزّماني، في ضرب حدسي خاص، كالمنابع الأصلية لكلّ البداهات المرتبطة بالزّمان. لا ينبغي مزج سؤال الأصل هذا مع سؤال الأصل السيكولوجي، مع السؤال الخصامي ما بين النزعة الفطرية والإمبريقية".

Husserl (E) : Leçons pour

une

Phénoménologie de la conscience intime du temps.

تقتضي الحقيقة الزّمانية فهمًا جديرًا بالتّحصيل في أفق الزّمان والتّاريخ، ولهذا فإنّ مساءلة ما هو الزّمان وما هي الزّمانية يؤدّي إلى مساءلة الوعي وحقيقته، فاقتراح التّركيز على بحث الحاضر الزّماني من بعدِ ردِّه ومدى علاقته بالماضي وارتباطه بالرّاهن يجعل البحث مواجهةً لأسئلةِ آليات فهم هذا الزّمان وكيفيات انعطائه الفينومينولوجيّة، فبفهم فينومينولوجيا الوعي الملتحمِ بالزّمانِ في صورتها الهوسرلية يمكن، فهم الفلسفة التي لا تستسلم للمقاربة إلاّ من خلال هذا السّؤال للحاضر في علاقته بأبعاده وأنماط عطائه.

إنّ فينومينولوجيا الزّمان هي النّقطة المفصلية التي يلتقي عندها تاريخ الذّات بالآخر وحتّى العالم الموضوعي، إذ تُشكّلُ مقامًا من مقامات التّفكير في مدى وعي العصر الخاص بالفكر الذي يُطلقُ عليه تسمية "الفلسفة الذّاتية الترانساندانتالية"، فتحليل الوعي بالزّمان يقود بحثَ الذّات (Sujet) الترانساندانتالية إلى نقطتها القصوى التي تدلّ، في الآن معًا، على اكتمالها وانفجارها، أو بالأحرى تمزّقها، ذلك أنّ فينومينولوجيا هوسرل تمثّلُ لحظة الاكتمال من حيث هي، في الوقت نفسه، لحظة اشتمال، لفلسفة الوعي.

يُعتبرُ الزّمان أحد الموضوعات التي تعهّدت الفينومينولوجيا الهوسرلية بدراستها، بحيث كان اهتمامها الرّئيس في سنة (1905) تحليلُ واستكشافُ حقول المعطيات الحدسية الدّنيا: الحسّ، المادّة، الشّيء، المكان والانطباع

الزّماني في "دروس الفينومينولوجيا من أجل الوعي الحميم بالزمان"* بحيث مرّت التّحليلات الفينومينولوجية فيما قبل هذه المرحلة، كما يصرّح هوسرل، بنوعٍ من "صمت الوعي" لا يمكن فهمها إلاّ بفهم التّرابطات الانفعالية والفعالية للزّمان الكلّي في علاقته بالوعي، ذلك أنّ لفظة "الزّمان" نفسها مَجَازٌ يشيرُ إلى "حركةِ" هذا الانفعال بالنّفس، فالزّمان مفهومٌ كغيره من المفاهيم، مُستَلهَمٌ من الميتافيزيقا الغربية عموما ولاسيما الأرسطيّة بالأخص على غرار مفاهيم أخرى من مثل: الفعل، الانفعال، الإرادة واللاّإرادة[1]، وبصورة ما فإنّ الفينومينولوجيا تحمل تصوّرا نوعيًا للزّمان.

أ. الكليّة الزّمانية:

تتحقّق الصّورة الكليّة للتّركيب الترانساندانتالي الزّماني المحايث بصورة منفعلة في الوعي الدّاخلي المستمرّ للزّمان، وهذا بناءً على أنّه لكلّ حالة معيشةٍ ديمُومَتها، ولكن مع تمييز مدّة تجلّي الشّيء في الوعي الدّاخلي عن تجلّيه في العالم الخارجي المفارق من حيث هي مدّة موضوعية بحيث من الممكن تقسيم

---

* تحمل الدّلالة الألمانية لعبارة "Zeitbewusstsein" معنى الالتحام ما بين الوعي (Bewusstsein) والزّمان (Zeit) بحيث يسجّل غياب كلّ نوع من أنواع المسافة والابتعاد ما بينهما، وهذا بناءً على كون الفينومينولوجيا تصدق على الوعي وتجلياته لا غير، ما يعني بأنّ وصفها ينشغل، أوّلا وأخيرا، بزمان الوعي لا الزّمان الموضوعي أو غيره ممّا تستبعده الدّراسة الوصفية للفينومينولوجيا. أنظر: ريكور (ب): الزمان والسّرد، ج3، (الزمان المروي)، ترجمة: سعيد الغانمي، مراجعة: جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، 2006، ص 34.

[1] أنظر: دريدا (ج): الصوت والظاهرة (مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل)، ترجمة: إنــڤزّو فتحي، ط1، المركز العربي الثقافي، بيروت، 2005، ص ص 137-138.

هذه الدّيمومة (Durée) إلى فترات متمايزة بخلاف ديمومة الوعي المحايثَةِ*، ومن هنا ينجلي اختلاف ما بين الوعي القصدي والوعي المطلق، فيبدو بأنّ الأفعال القصدية تنبثق "في الزّمان"، في حين أنّ الوعي المطلق تحصيلٌ للزّمان لم يعد، هو نفسه، في الزّمان.

يتمّ في الصّورة الزّمانية هذه، وفي حضنها، تقوّم المُثُليَّات (Idéalités) التي تكتسي قيمةً "كليّة الزّمان" (Omnitemporelle)، بحيث إنّ بداهتها ذات فاعلية "كلّية الزّمان" من قِبَلِ الوعي، هي طبقةٌ قبل–تأمّلية كاملَة تُدعى بـــ: طبقة التّركيب الانفعالي، إذ تدخل في حقل التّحليل الترانساندانتالي بما هو خلفيّة وأفق تاريخي للتّفكير، وبناءً عليه فالزّمانية، التي تتقوّم الصور المُثُلِيَّةِ الواعدة بتفكيرها لا تسمح بنسيانها، وفي هذا تأويل لاستثمار كانط من النّاحية الزّمانية انطلاقا من الدّور الآيل إلى التّخيل المتعالي الذي يُعتَبَرُ قدرةً تركيبيةً للرّوح، وبهذا الفارق الموجود والأساسي تبقى وحدته التّركيبية أصلاً للتعقّل والفهم اللاّزمانيين[1].

إنّ التّركيب الزّماني الكلّي، إذن، ٌناتج عن الوحدة الكليّة للوعي نفسه الذي يقصد الشّيء الواحد في تجلياته المتعدّدة والمتغيّرة، ولكن بما هو

* لابدّ من تمييز الدّيمومة الموضوعية عن المحايثة منها، بما أنّ الدّيمومة المحايثة تتدفّق وفقًا لمراحل زمانية خاصّة بها، في الوقت نفسه الذي تكون بما هي حالات لحضور الشّيء نفسه، فحالات حضور الشّيء في الوعي [المكعّب مثلا] هي نتيجة الوحدة التّركيبية لا نتيجة الأفكار المفكَّر فيها التي يلتصق بعضها مع بعض في الخارج.

[1] Kelkel (L) et René (S) : Husserl, ibid. P 70.

"محايثٌ" لتيّار الوعي، أي أنّ حالة وجوده في الوعي هي نفسها هويّته، إنّها مُحَايَثَة الوعي، من حيث إنّ الشّيء ليس بعنصرٍ واقعي، بل تحقّقٌ لـــ"معنى" الشّيء في الوعي أو، بالأحرى، الوجود المثالي له من حيث هو موضوع قصدي، أي "المعنى الموضوعي" (Le sens objectif) باسم "الإجراء القصدي" (Intentionale leistung)، ومهما تعدّدت مظاهر الموضوع – كثرةً أوإضافةً – بموجب أنّ عمليّة "التّركيب" هي عمليّة انفعالية محضة يقوم بها الأنا في نشاطه: "فالمفارقات والمتناقضات تُعتَبَرُ صوَرًا لـــ"التّركيب"[1]، وفي لكن الوقت نفسه تقوم حياة الأنا كلّها على هذا "التّركيب" القائم لا فقط على تأليف متغيّرات ومتعدّدات الشّيء نفسه بما هو مُدرَك، بل القائم على لمّ شملِ الحياة النّفسية بما هي مُوحّدَةٌ في صورة "الكوجيتو الكلّي" (Cogito universel) الذي يقوم على تأليف الحالات الفرديّة للوعي كليّةً بوصفها مختلفةً ومتعدّدةً وقائمةً على فعل التّأسيس[2].

إنّ فعل التّأسيس، الذي يكتسب أهمية كبرى، يُعتَبَرُ مفهومًا مفتاحيًا، بما هو "التّتَابع الزّماني للتّكوين، فكلّ حالة فرديّة، يمكن تصورّها، لا تطفو إلاّ على أساس الوعي الشّمولي والموحّد"[3]، الأمر الذي يسمح باعتبار "الكوجيتو الكلّي" حياةً كليّةً موحّدةً بصورةٍ لانهائيةٍ ولامحدودةٍ تتجلّى دفعةً واحدةً، كما أنّ صورة التّركيب الكلّي التي تعمل على تحقيق إمكان التّركيبات الأخرى، بما هي الوعي المحايث للزّمان، تتلاءم مع "الدّيمومة المُحايثة"[1*] نفسها ليتمّ تأمُّلها

[1] Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. §18.
[2] Ibid.
[3] Ibid.

[*] إنّ الاعتقاد الطّبيعي في الواقع المستقل للزّمان الموضوعي، يتّخذ الزّمان المحايث لمعيش الوعي بوصفه تمثّلا مشتقًا، إذن وبعكس الزّمان الموضوعي على طريقة المرآة، بحيث يسمح، هذا الأخير،

بناءً على كونها جُملةَ مراحل في الزّمان، ذات بدايةٍ ونهايةٍ، ولكن داخل الأفق اللاّنهائي والدّائم للزّمان المحايث[2].

يمكن الاستنتاج، من ذلك، أنّ هناك تصوّرَيْنِ للزّمان نهائي ولانهائي، أوبالأحرى، الوعي بالزّمان والزّمان نفسُهُ، الأوّل هو الأحوال الزّمانية لتجلّي الزّمان، القائمةِ على الكثرة وحتّى التناقض، أمّا الثّاني فالزّمان بما هو حالةُ الوعي القصديّةِ الأبديّة[3]، وبذلك فثمّةَ تطابقًا أصليًا ما بين انسجام الوعي مع موضوعاته ومدى قدرتِهِ على رؤيةِ هذه الموضوعات والتّجلي عندها وبين التّاريخية المحايثَةِ التي هي التّسلسل الأصلي لهذا التّجانس وهذا التجلّي، وهو ما معناه بأنّ الزّمان الذي تُشتَقُّ التّاريخيّة منه زمانٌ بلا نقص، إنّه زمانٌ يحيط بنفسه ومُزامِنٌ لَهَا، فالإحاطة (Appréhension) تشكِّلُ وحدَةً تُعطَى فيها العديدُ من الأصوات، وهذا ممكن فقط لأنّ التّتابعَ في السّيرورةِ يكون من "دون بقايا" ليشكّل مجموعةً واحدةً، الواحدُ بعدَ الآخرِ في الوعي، غير أنّها تقعُ كلُّها في فعلٍ واحدٍ هو نفسُهُ فعلُ الكلِّ، مثلما يستلهم هوسرل فكرته من شتيرن (Stern).

بالانتهاء إلى تزامنية الآن الموضوعي والآن الذّاتي بناءً على افتراض تموقع الفعل الإدراكي في الزّمان المحايث بالطّريقة نفسها التي يتموقع بها آن الموضوع المفارق المدرَك في الزّمان الموضوعي. هذا الزّمان الموضوعي المتمثّل في الزّمان المحايث هو "الزّمان" الذي ميّزه برغسون (Bergson) عن الـــ "ديمومة" (Durée)، إنّه نسق انتظام زمان مقذوف في المكان ويسهم، موضوعيا، في تحديد الهويّة الفرديّة لحدث بالنّظر إلى أحداث أخرى.

[1] Voir : Bernet (R) : La vie du sujet, (Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie), 1ère édition, Coll : Épiméthée, P.U.F, Paris, 1994, P226.

[2] Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid.

[3] Ibid. § 18.

من هنا يمكن القولُ بأنّ الأنا الكلّي يُمثّلُ جملةَ فعالياتٍ متقوّمة (Activités constituantes) تتدفّقُ فيها الحياة بما هي تساوقٌ يُشكّلُ وحدة التّكوين الكُلّي له [أي الأنا]، في شكلِ تقوّمٍ ذاتي: إنّها وحدة تاريخ الأنا[1].

وإذا كان التّعاقب والتّزامن من القوانين السّببية في علاقةِ الشّرط بالنّتيجة، فالأمر يختلفُ تمامًا بالنّسبة للوعي وحياة الوعي، بل إنّه من الخطر استعمال مفهوم "السّببية" (Causalité) الذي لابدّ من استبداله بمفهوم "الدّفع" (Motivation)، وهذا في مستويات الدّائرة الترانساندانتالية، التي يحكمها سيلٌ متدفّقٌ: "الصّورة الكليّة للسّيل" بما هي وحدةُ اندماجِ العناصر الخاصّة من ناحية تدفّقها هي ذاتها، في تيّارٍ واحدٍ يربط جميعَ العناصر كما يحكم كلّ عنصر خاص، هذا هو المقصود بالدّفع من حيث هو القانون الصّوري للتّكوين الكلّي الذي يتمّ بناءً عليه تقوّم السّيل الزّماني الكلّي: ماضي، حاضر ومستقبل بصورةٍ مستمرّةٍ ووفقاً للبنية الصّورية للوعي القصدي وموضوعه المضايف له.

لو كانت "الزّمانية" (Temporalité) تحديدٌ لما هو محتوى في الزّمان فإنّه لابدّ من الانتهاء إلى أنّ الوعي المطلق ليس زمانيًا وهذا ما يضطلع به هوسرل إذ يرى بأنّ الـ"محمولات" (Prédicats) الزّمانية كـ الـ"آن" (Maintenant) الـ"قبل" (Auparavant) الـ"متتابع" (Successivement) الـ"تزامن" (Simultanément)...إلخ لم تَعُد لِتنطَبِقَ على الوعي المُطلَق

---

[1] Ibid. PP 128-129.

نفسه، وإنّما فقط على الموضوعات الزّمانية المحايثة مثل المعيشات القصدية للإدراك، ومنه فإنّ علاقة التقوّم التي تربط الموضوعات الزّمانية المحايثة بالوعي المطلق لا تلغي الفارق/الاختلاف الأساسي ما بين زمانية الأفعال القصدية ولازمانية الوعي المطلق، فهذه اللاّزمانية للوعي المطلق في الحقيقة هي زمانية أُخرَى، بالنّظرِ إلى زمانية الوعي الذي يقعُ ما بعدَ المعيشات القصدية وهذه الزّمانية الأخرى هي صورةُ حياةِ الذّات نفسها وهي مطلقة بالمعنى الذي تكون فيه غير قابلة للرّد إلى معيشاتٍ قصديةٍ لهذه الذّات.

إنّ ما يجعل الأنا التأمّلي لازمانياً هو كون الزّمان المحايث لهذا الأخير مُمَوضَعٌ بالتأمّل، إذ يتجلّى السّيل في ثباته، الأمر الذي يعبّر به عن هذه اللاّزمانية (Intemporalité) بتعبير الفو–زمانية (Supratemporalité) كما لو أنّه، أي الأنا التأمّلي، غيرُ موجودٍ في الزّمان، وهذا بما أنّه لا يمكن إعطاء الاعتبار للذّات التي لا تتجلّي سوى بما هي متقوَّمة، إذ يتّجهُ، في دروس (1905) مؤلِّفُ كتاب الوعي الحميم بالزّمان، في أوّل تماثل التّجربة، تلك التي تؤكّد مبدأ مداومة (Permanence) الماهية، ليرى بأنّ الزّمانَ في الوقت نفسه ثابتٌ وسيّالٌ (Immobile et fluant)، ففي السّيلِ زمانٌ، زمانٌ ثابتٌ بإطلاق، موضوعيٌ ومتطابق (Identique) إنّه الزّمان المتقوَّم.

في المقابل يغدو الأمر، وعلى غرار كانط بصورة كليّة، في اتّجاهه إلى القول بأنّ الزّمان والإيغو [الأنا] ليسا موجودان "في" (Dans) الزّمان، بأنّهما

لَيْسَا، كما يصوغُهُ هيدغر، "داخل–الزمان "(Intratemporel)[1]، فأن يكون الأنا (Ego) خارج الزّمان أوفيما وراءه لا يعني أبدًا بأنّه أبدي وخالد بل معناه بأنّه "كلي الزّمان" (Omnitemporel) وهو ما يصرّح به هوسرل في ملحق غير مترجم من كتاب "الفلسفة الأولى"، أمّا عن دوام استمرار الذّاتية المطلقة فهو دوامٌ للتّزمين (Temporalisation) نفسه، الأمر الذي يؤكّد عليه هوسرل في مخطوط سنوات العشرينات "ليس المطلق شيئا آخر سوى التّزمين المُطلق"[2].

ولكن لو كان زمانُ الموضوعات الطبيعية هو الزّمان الموضوعي، زمانُ موضوعياتٍ الفهمِ التي ليست مُفَردَنَةً كالموضوعات الواقعية في نقطة من الزّمان، ليس سوى بكيفية عرضيّة الزّمان الموضوعي، بما أنّ غياب مواقفها الزّمانية يسمح بإنتاجٍ مُماثلٍ في أزمنةٍ مختلفةٍ، إنّهُ ما يأذَنُ لهوسرل بفهم الفو–زمانية لموضوعات الفهم بما هي كليّةٌ زمانية (Omnitemporalité) أي، في نهاية المطاف، كنمطٍ من الزّمانية، ذلك أنّ الوحدة الـــ "فو–زمانية" ليست "خارج الزّمان" وإنّما تَعبُرُ وتخترق المتتالية الزمانية[3].

---

[1] Voir : Dastur (F) : Dés mathématiques à l’histoire, P 75. et voir aussi : Dastur (F) : Dire le temps (Esquisse d’une chrono-logi phénoménologique), Encre marine, PP 33-37.

[2] Hua VIII, P. 471-472, In : Dastur (F) : Dés mathématiques à l’histoire, ibid. P 76.

[3] Husserl (E) : Expérience et jugement (Recherches en vue d’une généalogie de la logique), traduction de l’allemand: Souche-Dagues (D), 3ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 2000, PP 313-316.

يتمّ هذا العبور من التّجربة قبل–الحملية (Antéprédicative)، والموضوعات الواقعيّةِ التي تؤسَّسُ في الزّمان الموضوعي، إلى تجربة حملية (Prédicative)، يُعتَبَرُ إجراؤها إنتاجاً لاواقعيًا في كلّ زمان، الأمر الذي يدعو هوسرل إلى الاعتراف بتجلّي الوحدة الكليّة التي يمكن مشاهدتها والإلمام بها في وعي كلّي: بما أنّ الكوجيتو الكلّي هو الحياة الكليّة نفسها، في وحدتها وشموليتها اللامحدّدة واللاّمحدودة.

ذلكم هو مفتاحُ مشكلة الزّمان، فالوعي بالزّمان هو تلك الصّورة التّركيبية التي تجعل كلّ تركيبات الوعي ممكنةً، وبناءً على أن بنية الوعي تنقسِم إلى مادية منها وصورية فالزّمانية ليست هي ذلك الوعي المحايث للزّمان وإنّما مُضَايفُهُ، فليست الزّمانية وإنّما الوعي الذي يكون موضُوعُهُ هو الذي يسمّيه هوسرل بـــ"منبعِ صورةِ التّركيبات"، ومعناه أنّ الزّمانَ في الأصل صورةٌ لا مادّة، فالزّمان هو فعل الوعي الذي يُعتَبَرُ صورةً، في حين أن الزّمانية بما هي موضوع الوعي فإنّ هذا الأخير هو ما يجعل من المعيشات مُنتظَمَة، أي بما هي بدءٌ وانتهاءٌ، إمّا أنّها تتعاقبُ أو تتزامنُ[1]، وهو ما يعني بأنّ الكليّة الزّمانية محسوبة على جانب الصّورية القصدية، أفعال الوعي، بينما تُحسب عمليات التغيّر وحتّى التّناقض على الجانب المادّي المتعلّق بمحتويات الزّمان، أي موضوعات الوعي.

[1] Ricœur (P) : Husserl et le sens de l’histoire, ibid. ibid. PP 90, 91.

بناءً على ذلك، ليسَ الآن المتقوِّم والآن المتقوَّم مُتطابقان، وفقا لرؤية هوسرل للتقوّم الذّاتي (L'auro-constitution) لسيلِ الوعي بالزّمان[1]، على أساس وجود تقدّم زماني بينهما: المتقوَّم على المتقوِّم، كما أنّه، يولي مُجمَلَ اهتماماته لظاهرةِ الإمساك (Rétention) بما أنّه لابدّ من ربط خصوصيّة الإمساك بالطّابع التّأملي للتّحليل الفينومينولوجي من حيث إنّ التأمّل حركة انعطافٍ إلى الوراء تتضمّن القُدرَةَ على رؤية المعيشات من خلال مَوضَعَةٍ استذكارية (Objectivation rétrospective) لها، للمعيشات، وهذا في مرحلةٍ أوليةٍ من دون أن يولي الاهتمام للمستقبل (Futur).

إن ما يسمح برؤيةٍ استذكاريةٍ للأنا لنفسه هو بالضّبط طابعه الزّماني، فلا يمكن أن تكونَ الحياةُ المفارِقة محدَّدَةً من قِبَلِ المحايثَة، ولكن كما يعلن هوسرل فإنّ الحياة المفارِقة تسمح بتقوُّم الزّمان المحايث (Temps immanent) ومن هنا يمكن فهم الفارق ما بين المتقوِّم (Constituant) والمتقوَّم (Constitué) بما هو "إجراء" (Leistung) التّعالي–الذّاتي (L'auto-transcendance) للسّيل وبما هو التّحويل المستمر للمفارِق إلى المحايثِ، ما يتضمّن بأنَّ الأنا يتقوَّم ذاتَه–نفسها بإطلاقٍ (Protention) مستمرٍ، وهنا يتجلّى الإطلاق بما هو البعد الزّماني الأكثر أهمية.

فضلاً عن ذلك، وهذا منذ طور الفينومينولوجيا الوصفية، فإنّ اكتشاف الزّمانية المحايثة كَشَفَ بُعدًا جوهريًا للقصدية، في "دروس الفينومينولوجيا من

---

[1] Voir : Renaud (B) : Introduction à la philosophie de Husserl, 1ère édition, Les éditions de la transparence, 2004, PP 168-172.

أجل الوعي الحميم بالزّمان"، حيث يوّضح هوسرل أن السّمة الزّمانية [سمة الذكر Souvenir]* ليست كيفًا منظوريًا، متعلّقًا بالأشياء وغريبًا عن الوعي، وإنّما تأُخُذُ منبعها من تزمين أصلي؛ بفضل هذا الأخير فإنّ الوعي الرّاهن يتّسع بـــ "الإمساك" (Rétention) وبـــ "الإطلاق" (Protention) أو التّسبيق (Anticipation). هذا هو التصوّر الذي تمّت استعادته في "الأفكار...I" مع وعدٍ بضمان سيل الوعي الممتد من خارج "الآن الرّاهــن" Maintenant) actuel) **.

ب. الـــردّ*: من الزّمان الموضوعي إلى الزّمان الفينومينولوجي.

---

* لا يوجد إدراك إلاّ مما هو معطى في اللّحظة الحاضرة، فموضوعات الإدراك هي وحدها الواقعية (Réels/Real) والموضوع الماضي هو بالتّالي موضوع لاواقعي (Irréel/Irreal)، معطى على طريقة الصّورة (Image)، التي تمثّل موضوعًا خياليًا مرتبطًا بإدراك والذي بما هو تمثّل خيالي يبدع بطريقة ما وصف موضوعه بما هو ماض، ولهذا ينبغي تجنّب اعتبار بنية سيل الوعي المطلق بما هي صورة أو بما هي تمثّل مشاكل ومزامن لديمومة الزّمان المحايث، فليس الوعي وعاءً يحمل الانطباع الأصلي.

** يرى هيدغر بخلاف هوسرل، بأن التفكير في الآن الراهن، أو الحاضر الحي يختلف تماما عن التفكير في الحضور كـــ "باروزيا" (Parousia)، من حيث الاختلاف الموجود ما بين الحاضر بما هو راهن والحاضر بمعنى "الكينونة–الحاضرة"، ويحدّد الحاضر بالدّرجة الأولى في معناه التّالي: الكينونة–في–الحاضر–الانتشار–في–الحضور (باروزيا) (...) لقد كان أرسطو يقول عن الزمان: "كلّ ما من الزّمان يوجد ويتقدّم منتشرًا، إنّما هو الآن الحاصل في كلّ مرة" وهذا التّحديد أقرب إلى تحديد هوسرل مقارنةً مع تحديد هيدغر، حتى وإن كان الماضي والمستقبل أقرب إلى العدم، وهنا وجه الاختلاف ما بين أرسطو وهوسرل، من حيث هما حضور لا ينفك عن أن يحضر. أنظر: الوجود والزمان، في: هيدغر (م): التقنية–الحقيقة–الوجود، ترجمة: عبد الهادي مفتاح، مراجعة: محمد سبيلا، ط1، المـــركز الثقافي العربي، 1995، ص 107. Et voir aussi : Heidegger (M) : Question IV, ibid. P 27.=

* يحتوي الدّرب الدّيكارتي، في الرّد الزّماني، على نقيصَةٍ، تتأتى الأخيرة من تطلّبها الخاص لبدء مطلق للفلسفة، أمّا في الدّروس الخمسة لـــ (1907) أي "فكرة الفينومينولوجيا"، وفي كتاب "الأفكار...I" يطالب

إنّ عمليّة البحث عن الزّمان الأصلي، الفينومينولوجي، تتصادف مع جملة من الإجراءات المنهجيّة والصعوبات الفلسفيّة، وعلى رأسها ضرورة التّمييز ما بين الزّمان الموضوعي والفينومينولوجي ولهذا لابدّ لأجل، تحصيل الزّمان الفينومينولوجي، من "الإقصاء الكامل لقبول كلّ افتراض، لكلّ يقين يتعلّق بالزّمان الموضوعي، لكلّ مسلمةٍ من جهة مفارقة موجود ما"[1]، كما أنّ الأشياء الواقعية والعالم الواقعي ليست معطيات فينومينولوجية، فإنّ زمان العالم ليس كذلك، زمانًا واقعيًا، زمانُ الطبيعة بالمعنى الذي يقصد به العلم الطبيعي والسيكولوجيا بما هي علم طبيعي لما هو نفسي، "غير أنّ ما يُمكن قبوله، ليس هو وجود الزّمان "العالمي"، وجود ديمومة الأشياء، وإنّما الزّمان بما هو متجلي، ديمومة متجلّية بما هي كذلك"[2]، إذ ليس الموضوعي جزءً فعليًا من الظّاهرة، لأنّ في زمانيته شيءٌ لا يمكن التماسه في الظّاهرة ولا هو يذوب على الرّغم من أنّه يُتقوَّم في الظّاهرة[3].

إنّ ما يبقى بعد هذا التّعطيل (Mise hors circuit)، هو ديمومةٌ فينومينولوجيةٌ، أي الإدراك المباشر للزّمان الذي يتقوَّمُ** البَدءَ الوحيد الممكن

هوسرل الذّاتية القائمة على الدّرب الدّيكارتي ببداهة مطلقة، بينما في دروس "الفلسفة الأولى" وفي "التأمّلات الدّيكارتية"، فإنّه يتخلّى عن هذا الادعاء ويعيد "مؤخّرا" بحث عطائها المطلق.

[1] Husserl (E) : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, ibid. § 1, P 3.

[2] Ibid.

[3] هوسرل (إ): فكرة الفينومينولوجيا، نفسه، ص 108.

** إنّ آن الزّمان الموضوعي يُتقوَّم من خلال موضعة آن الزّمان الذّاتي (آن الفعل/Maintenant de l'acte)، الذي، بدوره، هو مُتَقَوَّم من قبل الانطباع الأصلي للوعي المطلق. إنّه مقصى تمامًا [الزّمان الموضوعي]، فمجرّد

والحقيقي بما هو اليقين الأصلي للتأمّل في الزّمان: "كي يقدّم وعي جريان الصوت، اللّحن الذي أُصغِي إليه حاليًا، "سيرورة"، لدينا عنه بداهة تضرب عبثيةَ كلّ شك وكلّ نفي"[1]، إنّ هذه البداهة محايثة للذّاتية بصورةٍ محضة، قبل كل طرح وجودي، وعليه تبدو، البداهة المطلقة لـــ "المعنى" الفينومينولوجي، ممكنة وضرورية.

في المقابل، لكي لا تكون الذّاتية سيكولوجية ومنغلقة على نفسها، لكي لا تكون منتوجًا متقوَّمًا من قِبَلِ زمانيّةٍ أكثرَ أصالة، ينبغي احترام، في هذه المحايثة، مبدأ القصدية والتقوّم المباشر للموضوعات الزّمانية كـــ الماضي، المستقبل...إلخ[2].

يُعتَبَرُ الماضي، على سبيل المثال، في حال تقوُّمِهِ في وعي محايثٍ للزّمان، موضوعية لابدّ من تمييزها عن الموضوعية الزّمانية "الواقعيّة" الواقعة تحت وطأة الرّد[*]، فلا يمكن بواسطة التّحليل الفينومينولوجي الالتقاء مع أصغرِ جزءٍ من الزّمان الموضوعي، ذلك أنّ "حقل الزّماني الأصلي" ليس قطعةً من الزّمان الموضوعي، وليس الـــ"آن" المعيش نقطةً من هذا الزّمان، فهذه

أن تتمـــكّن =خطاطة الإدراك من ردّ الاعتبار لتقوّم آن فعل أو إحساس وتقوّم آن الزّمان الموضوعي، يهم إدراك مُمَوضِع لهذا المعطى المحايث بتقوّمه.

[1] Ibid. § 1, P 3.
[2] Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophe de Husserl, ibid. P 110.

[*] هذه واحدة من الصّعوبات التي يتحدّث عنها جاك دريدا في عمله المخصّص حول هوسرل "مشكل التّكوين في فلسفة هوسرل" كما يتحدث عنها بول ريكور في عمله "الذّات عينها كآخر".

التّسميات: مكان موضوعي، زمان موضوعي ومعهما العالم الموضوعي للأشياء والأحداث الفعلية، تُعتبر كلّها مفارقات[1].

كيف سيتمكّن بلوغ الوعي القصدي بالزّمان من طرف الإدراك المُحايث بصورة محضة ؟ هل سينعطي ما قد تمّ تقوّمه سلفًا، في الوعي الدّاخلي للزّمان، في بداهَةٍ فينومينولوجية مطلقة ومن نفس نمط البَداهَة المستدعاة في الحين ؟ مع العلم بأنّ هذه البداهة الزّمانية ليست ثابتة بل تتمثّل حركتُها الجوهرية في التخلّص باستمرار من نفسها نحو الموضوعية التي تتقوَّمُها وانطلاقا من الموضوعية التي تأتي على تقوّمِها ؟ ما الفرق الجوهري ما بين مُفَارَقَة اللّحظات المتقوَّمة بداخل السيل المحض للمعيش مقارنةً مع "آنٍ" أصليّ ومفارقة الموضوعيات "الواقعيّة" للزّمان ؟ "إنّ علاقات النّظام التي يمكن إيجادها في المعيشات بما هي محايَثَةٌ حقيقيّة لا تستسلم للانكشاف في نظامٍ إمبريقي وموضوعي ولا تندرج فيه"[2].

إنّ النّظام الإمبريقي هو النّظام المتقوَّم سلفًا، بصورة دائمَة، وبالتّالي فبمجرّد معرفة أنّ الــ "آن" الأصلي لا يتجلّى إلاّ بواسطة تركيب انفعالي للزّمان مع نفسه، وبواسطة إمساكٍ مباشرٍ للماضي، وبأنّ الحاضر ليس متقوِّما لأنّه بانبثاقه في جديته الجذرية لماضٍ متقوَّمٍ مباشرةً فإنّه يتجذّرُ في نفسه، ولا يتجلّى بما هو حاضر إلاّ على عمق استمرارية الانفعالية مع الآن السابق.

[1] Husserl (E) : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, ibid. § 1, P 4.
[2] Ibid. § 1, PP 4, 5.

إنّ ما يتبقّى من زمانيّة نويمائيّة (Noématique) يكون معناها متقوَّم سلفًا ومعروفٌ، فالزّمان الموضوعي معروف سلفًا ودلالتُهُ بما هي "تيمائيّة" (Thématique) فإنّه بإمكانها أن تُحدَّدَ وتوضَعَ ما بين قوسين، فكما أنّه لزمانَ المحايَثَةِ المعيشة معنى سلفًا بالنّسبة للأنا، فإنّه متقوَّم بواسطة زمانية أكثر عمقا لم تتجلَّ بعد، زيادةً على أنّ الفرقَ الجوهري الوحيد ما بين هاتين الزّمانيتين المتقوَّمَتين في "نويمات" هو أنّ أحدهما تتجلى للأنا مُسبَقًا، من حيث إنّها "خاصة بي" (Mienne)، والأخرى بما هي موضوعية.

إنّ تكوين الذّات والعالم في هذا المستوى ناجزٌ عن عدم كفاية التّحليلات التقوّمية قبل-التّكوينية (Prégénétiques) الذي يتّضح تماما: إنّنا "نُقصي" (Exclut) عالمًا وموضوعيةً متقوَّمَةً و، بدلاً من العمل على جلاء أصلٍ بصورة مطلقة فإنّنا نُبقي منتوجات متقوَّمة، وإنّه باسم هذه الدّلالات الثّانوية نعمل على ممارسة الرّد[1].

يشملُ مفهوم الزّمان (Temps) مشهدًا متميّزًا من التّجربة الإنسانية من خلال نمطين أساسيين، أوّلهما: 'مقياس الدّيمومة، الحاصلة بناءً على اختيارها بما هي معلم حدثٍ أو باتخاذها بما هي وحدة ديمومة حركةٍ منتظمةٍ

[1] Voir : Derrida (J), ibid. PP 111-112.

وملحوظةٍ'، وثانيهما: "وسطٌ مجهولُ ومتجانسُ تجري فيه الأحداث إذ يتميّز بطبيعته الثّنائية، التي هي سيرورة واستمرارية من جهة، ومن جهة أخرى انفصالٌ وإقصاءٌ للحظات التي يتألّف منها"[1]، وبناءً على هذا التصّور الأوّلي لمفهوم الزّمان فإنّه لا يمكن للمعيش أن يتجلّى لا في مقامه السّيكولوجي ولا حتى المنطقي منه، بل ما يمكن أن يحقّق رؤية المعيش الزّماني هو أنّه، بالدّرجة الأولى، لابدّ من التخلّص من كلّ تكوين لا يزال مُشَخّصًا من حيث هو سببية سيكو–فينومينولوجية مأخوذة من العلم الإمبريقي.

لذلك فإنّه لا يمكن التوصّل إلى جوهر الزّمانية الفينومينولوجية إلا من خلال "ردّ" التّكوين الإمبريقي، وبهذا المعنى، فقد كانت المهمّة الأولى للمجلّد الأوّل من "الأبحاث المنطقية" تعطيل النّزعة السّيكولوجية والنّزعة التّاريخانية*، وهذا لأجل التّمهيد والتّأسيس لرؤية جديدة في الزّمان الفينومينولوجي تتجاوز وتتخلّص كليّة من التصوّر الطّبيعي أوالكوني منه، بحيث تتميّز الأبحاث الهوسرلية، عمومًا، بجرأتها في خوض الأمر الزّماني في متاهاته ودهاليزه الابتدائية، في نقد الرّؤى الطّبيعية له والسّاذجة.

---

[1] Chenet (F) : Le temps (temps cosmique, temps vécue), édition Armand Colin, 2000, Paris, P229.

* يبقى هوسرل وفيا لمحتوى ومعنى "الأبحاث المنطقية" فلطالما بحث عن رفعها إلى طبقةٍ أرفع من الفينومينولوجيا الوصفيّة وعمل إلى غاية (1928) على إعادة نشرها، وهو ما يتجلّى في "دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزّمان" (1905)، فالموقف الذي يحكم كلّ التّحليلات "الستاتيكية" هو موقف "ساذج" ويشارك، بصورة ما، في النّزعة السّيكولوجية والتّاريخانية، كما تحدّدها وتقذفها بما هي نفسها.

إنّ الوعي المحض وعيٌ زمانيٌ أصلاً، حتّى في حضن الرّد، وهذا بخلاف الــ"أنا أفكّر" الكانطي أو الــ"كوجيتو" الدّيكارتي الذي يصادف مع ذلك الزّمان بما هو عائق للبداهة، بينما لا يتعارض، زمان هوسرل، مع "مبدأ المبادئ" الذي هو اللّجوء إلى البداهة الأصلية، وهو بهذا يحلّ محلّ "أنا أفكّر" صوري امتلاءُ الحياةِ الذّاتيةِ، وأكثر من ذلك فقد كان توجيها للفينومينولوجيا إلى درب "التقوُّم الزّماني" (Constitution temporelle) والبحث التكويني الذي رفضه، هوسرل، من قبل[1].

هذا ما جعل معيش الزّمان الفينومينولوجي يختلف عن الفيزيائي منه أو الطبيعي بوصفه مادّي أي أنّه واقعٌ خارجَ الرّوح إذ تلحق امتداداته إلى أرسطو* (Aristote) من خلال ما يسميه بـــ "الآن" الذي يُعتَبَرُ أصغر جزءٍ من هذا الزّمان، كما أنّه أقرب إلى زمان "القدّيس أوغسطين" (Saint augustine) من حيث داخليته، فهو زمانٌ معيشٌ، زمان الرّوح، بَرَاءٌ من الخاصية الطّبيعية للعالم الموضوعي، فما كان يقوله أوغسطين عن الزّمان: إنّه مألوف بالتّمام لدى كلّ إنسان، غير أنّه لا يمكن لأحدٍ أن يقدر على تفسيره

---

[1] Dastur (F) : Dés mathématiques à l’histoire, ibid. P 70.

* يوجد لدى أرسطو أكثر من مفهوم للزّمان، إلاّ أنّ أشهرها هو مفهومه المادّي الفيزيائي الطّبيعي، بحيث يرى من خلاله بأنّ الزّمان لم يبدأ في زمان كما أنّه يرتكز على اللّحظة المتوقّفة على الحركة مع أنّه ليس الحركة نفسها، أي أنّه يوجد زمان كوني، كوسمولوجي يقيسه العلماء. كما أنّ مدرسة الحوليّات قد أدارت ظهرها للحدث وغيّبته من اعتبارها: أنظر زيناتي (ج): مقدمة المترجم: في: الذّات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.ص 26.

للآخرين[1]، وهوسرل يصفه، هو نفسه، بأنّه الحاضر الدّائم** اللاّمنقطع، الذي يتأتى للنّظر بعد إجراء الرّد الفينومينولوجي عليه في صورة معيش الوعي.

يُعتَبَرُ مفهوم معيش الوعي، قطبا رئيسًا من مفاهيم هوسرل، في فلسفة الوعي، بحيث يتمّ تدعيمه بالقصديّة التي يدين بها لفرانس برانتانو، معيشٌ لا يمكن بلوغه سوى باسم رّد كل موضوعية مفارِقةٍ، ففي "دروس من أجل الوعي الحميم بالزّمان"، يقوم هوسرل بتفسيرٍ فينومينولوجي به يطمح إلى تحصيل "الوعي الحميم بالزّمان" في حياته، أي الوعي التقوّمي للزّمان في حال إجرائه بمنظور استفهام حول الأصل التّأسيسي للزّمان*.

تتمثّل، إذن، الخدمة التي تقدّمها حركة استبعاد الزّمان الموضوعي وتعطيله في إنتاج هذا الوعي الدّاخلي الذي هو أساسًا وعي بالزّمان بصورة مباشرة، بل وما يتمّ استبعاده عن ميدان التّجلي، وبأكثر تحديد هذه المرة، هو، بلغة كانط، زمان العالم الذي يُطلَقُ عليه "اسم القبلي المضايف لأي موضوع في تحديده"، وهو الذي لا يظهر، كما يقول بول ريكور، في الفلسفة

---

[1] Augustin (S) : Les confessions, Traduction, préface et notes par : Joseph Trabucco, Flammarion, Paris, 1964, Livre onzième, chapitre XIV, P 264.

** يتحدّث دافيدسون "حين أكتب كلمة فإنّي أستبق عمل كتابة الحرف التّالي، وأنا مازلت أكتب الحرف الحالي". لابدّ والحالة هذه من إثارة الحالة الشّهيرة لإلقاء القصيدة التي يتحدّث عنها أوغسطين في "الاعترافات"، فالدّياليكتيك بين القصد والبعد، هو الذي يشكّل الزّمانية نفسها أي أنّ هناك استهدافًا للقصيدة بأكملها، رغم أنّ النّطق بها يكون بيتًا بيتًا، ومقطعًا مقطعًا. وبهذا يتحدّد المستقبل المستبق من خلال أنّه يمرّ عبر الحاضر باتّجاه الماضي الذي مرّ ولم يعد. أنظر: ريكور (ب): الذات عينها كآخر، ص 199.

* لقد أعاد هوسرل تناول تحليلاته للزّمان في كتاب "الأفكار I"، § 81.

الترانساندانتالية وإنّما يبقى مجرّد افتراض مسبق[1]، لذلك لابدّ من هزم كلّ مباشَرَةٍ باسم "تعليق كلّ الافتراضات السابقة حول الموجودات"، وهذا بموجب تخصيص النّقاش النّوعي للزّمان الفينومينولوجي، إذ لابدّ من احترام الاختلاف الذي يفصل هذا الأخير، هذه الصورة الوحدوية (Unitaire) عن كلّ المعيشات في سيلٍ واحدٍ لمعيش أنا وحيد محض، والزّمان الموضوعي أو الكوني (Cosmique) الذي يحدّده هوسرل تحديدًا دقيقًا في كتاب "الأفكار...I" بما هو ما يمثّل الموقف الطبيعي[**] (L'attitude naturelle).

إنّ الوعي، بواسطة الرّد الفينومينولوجي، لا يفقد "علاقته" الإدراكيّة، التي هي أساسًا صوريًّة، بالواقع المادّي ومدى إدراجه في المكان، وإنّما يفقد أيضا احتواءه في الزّمان الكوني، على خلاف الزّمان الفينومينولوجي، إذ لو كان الأوّل قابلاً للقياس بمختلف الأدوات والوسائل، فإنّ الثّاني غير قابل لذلك فالزّمان الذي ينتمي إلى المعيش، بالماهية، وفقا لمختلف أضرب: الآن، القبل، البعد، في الوقت نفسه، الواحد بعد الآخر "لا يمكن أبدًا قياسُهُ بموقع الشّمسِ، بالسّاعة ولا حتى بوسيلة ماديّة، بل إنّه غير قابلٍ للقياس"[2].

---

[1] ريكور (ب): الزّمان والسّرد، ج 3، نفسه، ص 34.

[**] فيما يتعلّق بهذه الفكرة لابدّ من الإحالة على الفقرة الأولى من كتاب "الأفكار...I"، الموسومة بـــ "واقع وماهية" بحيث يوكل هوسرل لنفسه مهمّة تحديد المقصود بالعالم الموضوعي والعلوم التي تنشغل به وعليه تشتغل بما هي علوم الموقف الطّبيعي أو التي تُسمّى بالمعنى الضّيّق "علوم الطبيعة": إنّها علوم الطّبيعة المادّية وعلوم الكائنات الحيّة بطبيعتها السيكو–فيزيائية. Voir : Husserl (E) : Idées I, § 1, P P 15-16.

[2] Husserl (E) : Idées…I, § 81, P 273.

ورغم التّمييز بين نوعي الزّمان، في تحديد نطاقات كلّ منهما، تتمثّل في أنّهما متماثلان مع "الامتداد" الذي يحرص على الماهية المحايثة لمحتوى الحواس، عينه، المكانية الموضوعية، بالنّظر إلى امتداد الموضوع المادّي الذي يتجلّى بصريًا في انطباع الحساسية*، بحيث ينطبق هذا، الأمر نفسه، على المعيش ولحظاتِهِ المعيشة، فيمكن للزّمَانِ المفارق أن يتجلّى بواسطةِ المظاهر، غير أنّه لن يحصّل معناه سوى في حالة الآخر** وهذا لأنّ هناك شبها لنمط صورةٍ ما بين التشكّل واللّحظة المشكّلة، بحيث يفترض هذا التّشابه وحدانية الماهية، كما أنّ الطّريقة التي يصرّح بها الزّمان الكوني عن نفسِهِ في الزّمان الفينومينولوجي تحديدًا هي مطابِقة للكيفية التي يتمّ بها الإعلان عن اللّحظات الماهوية للعالم، فيما يتعلّق بالشيء نفسه، الذي يتشكّل على المخطط الفينومينولوجي.

بهذا فإنّ كلّ ما يعمل، هوسرل، على استبعاده باسم ما هو "سيكولوجي" يُعتَبَرُ حدَثًا واقعيًا ينتمي إلى العالم المفارق، إنّها أحداثٌ ذات مواقف في زمانٍ ما، لا تحمل في ذاتها أي معنى عن القوانين المحضة للزّمان، بل كلّها متقوّمَة

---

* سيكون، يقول هوسرل، "من العبث تحديد، على مستوى الجنس (Genre) الماهوي، لحظة الحساسيّة، بما هي لون أوامتداد، ولحظة الشّيء الذي يتظلّل من خلاله، كلون الشّيء وامتداد الشّيء، والأمر نفسه بالنّسبة للزّمان وزمان العالم".

** يوضّح ليفيناس علاقة الزّمان بالآخر، في عمله:"الزّمان والآخر" بحيث يقدّم رؤية فينومينولوجية تختلف عن رؤى الوجوديين والماركسيين، أقرب إلى رؤية هوسرل، فللزّمان مرجعية بالنّظر إلى الآخر في لحظة المواجهة (Face-à-face) (...) ذلك أنّ المستقبل، زمان الموت، ليس هو الزّمان بما أنّه ليس لأحدٍ الاضطلاع به، وبالتّالي لا يمكنه أن يكون عنصرًا من الزّمان، فلكي يكونَ عنصرًا من الزّمان لابدّ له من الانخراط في الحاضر الذي يمثّله موقف 'المواجهة' (...) الذي يكون حينذاك بمثابة "اكتمال للزّمان نفسه" واغتصاب الحاضر للمستقبل الذي يتجلّى في العلاقة البينذاتية (Relation

انطلاقا من زمانٍ معيشٍ لا يمكن اعتباره بما هو "جزءٌ" من الزّمان الواقعي الذي لن يتجلّى من دونِه، ومن هنا لا يمكن تصوّر أنّ الوعي ممكنٌ انطلاقا من زمانٍ طبيعي ووجودي بسيط، بل إنّه، وعلى العكس، في هذا الوعي تُتَقَوَّم موضوعية الزّمان بما هي معنى بالنّسبة للذّات، ولكي يتمكّنَ معيشُ الزّمان من أن يكون مدرَوسًا بما هو حدث متقوَّم، بما هو حدث نفسي أي سبب وأثر تاريخي، فإنّ هذا ممّا لا شكّ فيه، ولكنّ لا تُمكنُ دراسَتُه بما هو كذلك سوى على الأساس الأصلي للزّمان الفينومينولوجي[1].

ينبغي البدءُ، إذن، بواسطة وصف الزّمان: "إنّنَا لا نَنْظُمُ المعيشات لكي نشكّل منها واقعًا إمبريقيا، إذ ليس لدينا اهتمام بهذا الواقع إلاّ بالقياس إلى كونه مقصودًا، متمثَّلاً، محدوسًا، فكرًا مفهوميًا، وما هو من قبيل مشكل الزّمان فإنّه يعني بأن معيشات الزّمان هي التي تهمنا؛ لكي تحصّل هذه الأخيرة على تحديدٍ زماني موضوعي، فأنّ تقلّد هذه المعيشات جزءً مكمّلا لعالم الأشياء والذّوات النّفسية وأن تأخذ مكانها، إنتاجيتها، وجودها وتكوينها الإمبريقي، فإنّ ذلك ممّا لا يعنينا في شيء، إنّنا لا نعلم عنه شيئا"[2].

إنّ ماهية الزّمان ممكنة البلوغ، يقول هوسرل، ويمكن تحديد الموضوعيات الزّمانية من خلال ماهية الزّمان وهذا بالاعتماد على فكرة

(intersubjective، ذلك أنّ شرط الزّمان يكمن في العلاقة ما بين النّاس أي في التّاريخ. Levinas (E) : Le temps et l'autre, 4ème édition, P.U.F, Paris, PP 68-69.

[1] Derrida (J), ibid. P 114.

[2] Husserl (E): Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, ibid. § 1, PP 7-8.

الخيال (Fiction) والتنوّع المخيالي الذي يساند الرّد الماهوي، هذا الرّد، الذي بإقصائه لمحتوى الدّلالة الحدثي يخلّص محوضة (Pureté) "ماهيتها" الذي يجب إنجازه على المعيش الزّماني لأجل الوصول إلى قبلي الزّمان[1].

إنّ تشكيل الصّورة وتشكيل الكيفيات الأخرى المحسوسة للشّيء [في الانطباعات المحسوسة التي تتوافق مع مختلف الحقول الحسية] تختلف ضرورةً في الطبيعة، فالصوّر المكانية للأشياء في أشكال الامتداد، من الدّاخل، للانطباع الحسّي هي بدورها ذات طبيعة مختلفة، بينما في تركيب زمان الوعي يوجد جمعٌ للطبيعة، وبهذا فإنّ الزّمان مثلما تبيّنه الدّراسات الفينومينولوجية يحتوي جملة من المشكلات المحددة التي طبّقت عليها جملة من الرّدود، فالملكية الماهوية التي يعبّر عنها المفهوم العام للزّمانية المطبقة على المعيشات بعامة، ليس المقصود به الطّابع الذي يمتلك كلّ معيش بصورة عامة، فقط، بما هو منفصل، بل صورة ضرورية تربط معيشات بأخرى[2].

إنّ كلّ معيشٍ قصدي* هو بالضّرورة معيشٌ يدوم (Dure) ومع هذه الدّيمومة فإنّه ينتظم في استمرارية بلانهاية من الدّيمومات، إذ لديه، ضرورةً،

---

[1] Ibid. § 1, P 8.

[2] Husserl (E) : idées…I, ibid. § 81.

* إنّ ما يسمّيه هوسرل بـــ"فعل" (Acte) أو "معيش قصدي" هو معطى، ظاهرة، يرجع فيه الوعي إلى موضوع، كما أنّ الوعي بموضوع، ضمنًا، هو أيضًا الوعي بالفعل أو بالمعيش القصدي، ومن هنا جاء ت العلاقة القصديّة: فعل الإدراك هو إدراك مدرَك، الإحساس هو الإحساس محسوس (Une sensation est un sentir senti)، مدرَك أو محسوس من طرف من ؟ من طرف الوعي المطلق الذي يرافق ضرورَةً كلّ وعي إدراك لموضوع وكلّ إحساس في مقاربة فينومينولوجية للزّمان مثلما يفهمها هوسرل،

أفقًا زمانيًا ممتلئًا ينتشر بلانهاية عبر كلّ الجوانب، وبصورة أخرى فهو ينتمي إلى "سيل المعيش" الوحيد الذي يتدفّق بلانهاية**، فكلّ معيش بما هو كائن زماني هو معيش أناه المحض، وهذا ما يجعل من الأنا، بالضّرورة، إمكانية لتوجيه نظرته نحو هذا المعيش من أنا محض وأخذه بما هو وجود فعلي، أو بما هو يدوم في الزمان الفينومينولوجي[1].

لذلك يبقى الزّمان موضوعيًا طالما لم يتم تقوّمه من قِبَلِ الأنا ولهذا فهو ليس أكثر من العالم، فالزّمان والعالم سواء، ليسا متجلّيان بالنسبة للأنا إلا بقدر ما يتم تقوّمهما الذي لن يتحقّق إلا بتقوّم الذّات نفسها، أي لابدّ من مُجَارَاة الزّمان بتطوير زمانية الذّات، من حيث إنّ هذه الأخيرة ليست بذّاتية منغلقة على ذاتها، وإنّما قابلة للتحديد على الدّوام في كلّ مرة بشكل وبصورة جديدين[2].

حضور الزّمان الفينومينولوجي، إذن، مرهون بردّ الزّمان الكوسمولوجي، الذي هو الصّيغة الحدسية لكلّ المعيشات، رغم أنّ هذا الزّمان "لغزٌ" بدوره، وفقًا لمعيار أنّ مطلق الأنا الترانساندانتالي ليس سوى مطلقًا من

كلّ شيء يجري من تحليل هذا الوعي المطلق لزمانية أفعال الوعي (أوالإحساسات)، لهذه "الفينومينولوجيا للوعي الحميم بالزّمان".

** يسوق، هوسرل، في هذا الصّدد معيش الفرح الذي، كمثال عن هذه الدّيمومة اللاّنهائية، يمكنه أن يبدأ وأن ينتهي ويحدّ ديمومته، أي أنّه كائن زماني ذو بداية وله نهاية، وهذا بطبيعة الحال بتأسيس هذه الرّؤية، دائمًا، على الزّوج الفينومينولوجي: الهيولي والمورفي، أي أنّ الفرح هو مادّة المعيش التي تعرف بدايةً ونهايةً، بينما المورفي أوالصورة الزّمانية فهي سيلُ الوعي المتدفّق.

[1] Voir : Ibid. § 81, PP 2774, 275.

[2] Lyotard (J.F) : La phénoménologie, ibid. P 100.

منظورٍ معيّن ويستدعي تقوّما–بدئيا (Proto-contitution) مليئًا بالصّعوبات وهذا راجعٌ لوجود نوعٍ من الجِهَوِيَّةِ المُختصَّة بكلّ من المعيش الفينومينولوجي والوجود الواقعي ومدى القدرة على تحصيل محوضة الأنا الترانساندانتالي[1]، بحيث يتعسّر الإلمام بها في كلّيتها، الجذريّة التي يُحدِثُهَا التقوّم الأوّلاني للوعي الفينومينولوجي بالزّمان الذي أعطاه هوسرل تحضيراتٍ أوليةٍ منذ (1905) في "وجود الوعي الزّماني"[2].

يوجّهنا الزّمان من حيث الصّعوبات، التي يتطلب الأمر فهمها، إلى ما يلي:

يحتوينا الزّمان من دون معرفة كيفية احتوائه لنا، كما تتفرّع كلّ محاولة لفهم هذا الاحتواء إلى تفرّعات، وفي هذا المستوى يوجدُ تقاربٌ ما بين تجربة القدّيس أوغسطين في "اعترافاته" (Confessions)، التي يتناول فيها الزّمان المعيش، يعني زمان الأنا في تجربته الدّاخلية، إذ هناك أوّلا حاضرُ الماضي وهو الذّاكرة، ثمّ هناك حاضر الحاضر وهو الرّؤية أو الانتباه، وهناك أخيرًا حاضر المستقبل وهو الانتظار أو التوقّع[1]، فالماضي والمستقبل، يسقط كلّ منهما في الحاضر وهذا الأخير يتمثّلُ بما هو انتباه (Attention) الرّوح، القصد الذي يُثْبِتُ ارتباطَ الثّالوث الزّماني مع بعضه البعض في هذا الرّاهن وفي هذا المستوى تتمثّل أمامنا صعوبةٌ كامنة في الهوّة العميقة بين الزّمان الدّاخلي والزّمان القابل للقياس، الزّمان الموضوعي، إنّه "زمانٌ أتانا من حركة

---

[1] Voir : Husserl (E) : Idées…I, P 163 et IV^ème méditation cartésienne.

[2] Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P 28.

الأجرام السّماوية أو كما يقول أرسطو زمان "عدد الحركة حسب اللاّحق والسّابق"[2] لأنّه خارجي يخضع له الكون كله، ووجه الصّعوبة هو عدم القُدرَةِ على الجمع ما بين هذين الزّمانين*.

يتّفقُ الأمرُ، إذن، مع تقويض كلّ الرّوابط التي توحّد الوعي بالزّمان مع العالم بصورة تحصيلِ الـــ "زمكان المحايث لمجرى الوعي"، الزّمان في الحالة المحضة، وذلك من خلال مثال الصّوت كـــ"موضوع-الزّمان"، لأجل توضيح تجلّيه في صورة شبكة مزدوَجَةٍ من القصدية التي تتّفقُ مع الإمساك (Rétention) والإطلاق (Prétention)، كما ينبغي الاحتفاظ بـــ "الآن"

[1] Voir Augustin (S) : Les confessions, ibid. Livre onzième, chapitre XVIII, PP 267-269. Et aussi : Ricœur (P) : Temps et recit, T1, L'intrigue et le récit historique, Coll Points, Edition Seuil, Paris, 1991, P 17.

[2] زيناتي (ج): مقدمة المترجم، في: الذات عينها كآخر.

* إنّ الزّمان عند القدّيس أوغسطين حاضرٌ أبديٌ يلغي الماضي إذ يحيله إلى ذاكرة في الحاضر، والمستقبل تحيله إلى مجرّد توقّع حاضر لما سيحصل، وهذا ما حاول هيغل أنّ يحلّه بإقامة تاريخ شامل للرّوح، بحيث وقع في الشمولية =(Totalité) بجمع كلّ: الماضي، الحاضر والمستقبل الذي يراه وهو ما تمكّن هيغل من تحقيقه فقط في رأسه، غير أنّ هناك قراءات أخرى يقدّمها الفيلسوف الفرنسي بول ريكور أطلق عليها تسمية "التّخلي عن هيغل" بحيث يرى بأنّ التّوسط عبر شموليةٍ من النّمط الهيغلي أمرٌ مستحيل، وبالتّالي، فإنّ أية معرفة مطلقة للتّاريخ هي مجرّد وهم، وإنّ البحث عن وحدة التّاريخ، كما فعل هيغل، الذي جمع كل الأبعاد الزّمانية: الماضي والحاضر والمستقبل في مفهوم منطقي واحد، تبرهن علومنا الإنسانية على مدى ابتعاده عن الواقع، إذ إنّه يخضع كل غنى التّاريخ الإنساني إلى دياليكتيك، مسبق أقامه منطق مجرّد وبالتّالي يعوّض ريكور مفهوم الشّمولية الهيغلي بفكرة التجميع (Totalisation) التي تستطيع أن تلعب دور الوسيط بين اللّحظات الثّلاث للزّمان كحاضر أبدي، إذ إنّ التّجميع يعني أوّلا استعادة كلّ تراث الماضي ودروسه، وفتح أفق المستقبل والتّطلع نحو ما هو أمامنا ونعمل لتحقيقه، وذلك في الزّمان الحاضر الذي نعيشه بكل تقلّباته وخروجه في غالب الأحيان عن سيطرتنا، وهكذا فإنّ مثل هذا التّجميع "يضع الفكر التّاريخي في البعد العملي". أنظر: زيناتي (ج): مقدمة المترجم: في الذات عينها كآخر، نفسه، ص 32.

(Maintenant) وأخذ، في الوقت نفسه، تضخيم هذا الآن في عمق يبتعدُ أكثر فأكثر، وثمّة بداية مسيرة الزّمان الفينومينولوجي، أصل كلّ زمان.

ج. أصل الزّمان: الزمانية الفينومينولوجية.

إنّ المرحلة الموالية لمرحلة الرّد الفينومينولوجي، للزّمان، ليست مرتبطة بدراسة استحضار الغياب كما أنّها تسائل حركة التّفرقة الجذرية التي يسمّيها هوسرل بـــ: "سيل الوعي المطلق"[1]، فالزّمانية هي خاصّيةُ ما ينعطي في الزّمانِ، بالتّعارض مع الأبدية، إنّها تجربة باطنية للزّمان يكتسب فيها هذا الأخير معنى مرتبطًا بالوعي، وهذا بالنّظر إلى نمط وجوده [الوعي] بما هو يتقوَّمُ الزّمانَ أو ينشُرُهُ، كما أنّ الزّمانية، من وجهة نظر نظامية، هي، عُقدة التّحليل التّكويني، غير ممكنةٍ إلاّ إذا تمّ إلحاقها إلى أنا يتقوّم نفسه بنفسه من حيث يؤسّس لانخراطه ضمن تاريخ هو تاريخه بالأصل، ومن هنا تجتمع عنده كلّ أنساق التقوّم الخاصة بكلّ ضروب الموضوعات الممكنة بالنسبة إليه.

يُعتَبَرُ منطق المزايدة في البحث الأصلي من سمات الفينومينولوجيا التي تمتدّ إلى اقتناص اللّحظات الحاسمة الأكثر جوارًا للحقيقة ولا سيما في دراستها لسؤال الزّمانية، وهذا لأجل كبح التّقهقر نحو لانهائية المتقوَّم في المتقوِّم،

[1] Bernet (R) : La vie du sujet, P 241.

بالنّظرِ إلى السيل* الذي يقصد الــ "ذاتية المطلقة"، أي مسيرتها التّاريخية في تغيّراتها المتأجّجة، وهذا المنطق الذي يتأسّس على سؤال الأصل يقود رحلة البحث الفينومينولوجي إلى تأسيس زمانيّة هذه المعيشات القصديّة على طبقةٍ قصوى من الوعي "يُهَنْدِسُــ"هَا هوسرل بوسمِ "سيل الوعي المطلق" ، التقوّمي للزّمان"**. فكيف يتمّ التّعبير عن هذا السيل الأقصى، للوعي بما هو ذاتية مطلقة، تنبثق فيها المعيشات بصورة متتالية ؟

يُعتَبَرُ الأنا المحض انفتاحًا للدّيمومة المعيشة ووِحدتها، هو السّيل نفسه، إنّه الوعي بما هو كذلك أي وحدة كلّ المعيشات، "ففي سيلٍ واحدٍ ووحيدٍ تتقوّم في الآن معًا الوحدة الزّمانية المحايثة ووحدةِ سيلِ الوعي نفسه"[1]، وبمفاهيم أخرى، الأنا المحض يقدّم قصديّة زمانيّة مزدوجة، يقصد طرفها الأوّل المعيشات المتعالية أو المحايثة: فالأنا هو المنبع الذي تنبثقُ منه كلّ القصديات التي تنتظم وفقًا للإمساك والإطلاق في زمانيةٍ معيشةٍ، والقصديّة الثّانية هي تقوّمية–ذاتيّة (Auto-constitutive) لنفسها بما هي سيلٌ طولي له ديمومته، وهي النّقطة القصوى لفينومينولوجيا محضة تدّعي توضيح المنبع المؤصِّل

* السّيل: هو حالة ترسّب من القصدية الكامنة، التي تشكّل البنية الأساسية للتزمّن بما هو تأسيس أصلي لنقطة من الزّمان، فهذه القصدية الكامنة تكفّ القصدية، من خلالها، عن أن تكون ما هي لدى كانط، يعني: راهنيةً محضة، تكفّ عن كونها خاصيّة للوعي ولــ"حالاته" وأفعاله لتصبح حياةً قصديّةً، هذا ما يجعل منها المعبر الذي يربط حاضر الأنا بماضيه على مستوى الموضع الزّماني له، مثلما كان [وليس مثلما أستحوذ عليه من جديد بفعل استذكار]، إمكانية هذا الفعل تقوم على البنية الأولية للحفظ كتداخل لجملة من الأشياء الماضية، تداخل بين الواحد والآخر مع الوعي بهذا التّداخل كقانون.

** يتعهّد هوسرل بهذه المهمّة، بطبيعة الحال، بعدما يتسنى إنجاز الرّد على الزّمان الموضوعي كمرحلة أولى في مستوى أرقى من مجرّد ردّ الموضوعات الزّمانية العالمية، وتغيّر التجليات التقوّمية لدرجة مختلفة للوحدات المحايثة للزّمان قبل–الإمبريقي. [دروس الزمان، الفقرة 34، ص 97].

[1] Husserl (E) : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, ibid. § 39, PP 105-109.

النّهائي، والذي يخصّص تعيين الزّمان للذّاتية أو تذويت الزّما ن[1] (Subjectivation du temps) هذه الذّاتية التي تمتلك شيئًا ما ينبثق "الآن"، في نقطة الرّاهن، بصورةٍ مطلقةٍ.

أصلُ الزّمانِ، إذن، هو التقوّم–الذّاتي للزّمانِ بما هو سيلٌ وحيدٌ ومطلقٌ، أي السيل الأقصى الذي تقتضي فيه القصديّة الطولية* (Intentionnalité longitudinale) القصديّة العَرَضِيّة (Intentionnalité transversale) من حيث إنّ الأولى هي زمانية العلاقة مع الذّات والثّانية هي زمانية العلاقة مع الأشياء تتداخلان فيما بينهما، وكلٌّ منهما اقتضاءٌ للثانية بناءً على كونهما جانبينِ للشّيء الواحد نفسه**[2].

[1] Ibid. § 39, PP 107-108.

* تنشّط القصديّة الطّولية وعي الذّات من نمط جديد كلية وبصورة غير منتظرة بما أنّ الأمر يتعلّق بوعي قبل–تأمّلي ولا مموضع، كما لابدّ من التّأكيد على أنّ هتين القصديتين تشكّلان "وحدةً ملتحمة تقتضي إحداهما الأخرى كوجهين للشّيء الواحد نفسه، مشتبكتان ببعضهما البعض". Ibid. P 108

** إن الوعي التقوّمي للزّمان بمثابة مفارَقَةٍ قصوى، فأن نتحدّث، يقول هوسرل، بصرامة عن هذا الوعي المطلق يعني أنّه لا ينبغي حتّى أن يُسمّى "سيل الوعي المطلق، التّقوّمي للزّمان"، بما أن "السيل" لا يزال بعد مفهومًا زمانيًا، موضوعيًا، لا ينطبق بالأخص إلاّ على ما هو متقوَّم بالوعي المطلق، أي أنّه لو كانت الزّمانية تحديدًا لما هو محتوى في الزّمان، فإنّه ينبغي حينها الانتهاء إلى أنّ الوعي المطلق ليس زمانيًا. ولكن أليس هذا سقوطًا في وعي الوعي اللاّزماني، الذي ينتقده هوسرل ؟ إنّ هذا مدعاة إلى الغموض، عند هوسرل، كامن في أنّ تحليله لهذا الوعي المطلَق مرتبط بالمفاهيم نفسها التي يستخدمها قبلاً في زمانية الأفعال القصدية: "سيل" الوعي المطلق الذي ليس بسيل، لديه "أطوار" (Phases) ليست زمانية.. Voir : Chenet (F) : le temps, ibid.

[2] Husserl (E), ibid. § 39.

لقد انشغل هوسرل، في فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزّمان، كثيرًا بالأفعال القصديّة من مثل تنشيط–التذكّر (Remémoration)، تنشيط–الإحضار (Re-présentation)، التمثّل التمثّلي (Représentation représentative)، الانتظار (L'Attente) ولكنّ ما يُتقوَّم بالنّسبة له "الوعي الأوّلي والأصلي للزّمان" هو بالأحرى "المعرفة الخاصّة بانطباعٍ حسّي بسيط كـــ "الجريان الزّماني للصوت"، بحيث أعاد هيدغر الاعتبار إلى أنّ تحليل هوسرل يحملُ مستويَينِ مختلفين من الوعي بالزّمان، بالنّظرِ إلى مستوى الأفعال القصدية "للتذكّر" (Remémoration)، للإدراك...إلخ التي تجري "في" الزّمان المحايث ومستوى الـــ "وعي الأصلي بالزّمان" الذي يسميه هوسرل "سيل الوعي المطلق، التقوّمي للزمان".

لأجل تحصيل محتوى الإحساس المخصص لـــ"الصّورة الزّمانية" للرّاهنية (Actualité)، أي لـــ"انطباعٍ أصليٍ" مُحَصَّلٍ في نقطةٍ فرديةٍ من اللّحظة الحاضرة يبدو بأنّ هذا "الانطباع الأصلي"[1] يُفهَم بالتّماثل مع الانطباعات التي تتمثّل مَوقَعَة موضوع الإدراك في المكان والزّمان فالسّؤال الأكثر أهمية ليس هو معرفة ما إذا كان هذا الـــ"الانطباع الأصلي" يُرفع بنمطٍ مستقلٍ من الحس أو لا يتعلّق إلاّ بالوصف الزّماني للمحتوى الحاضر للتّحصيل الإدراكي، وإنّما هناك سؤالٌ آخر يُطرَحُ ويوجد متضمَّنًا في التطوّر اللاّحق للتّحليلات نفسها، بالنّظرِ إلى كيف يمكن للانطباع الأصلي أن يُجدَّدَ بما هو "حساسية اللّحظة الحاضرة"[2].

---

[1] Ibid. § 31, PP 87, 88.
[2] Ibid.

من خلال الانطباع الأصلي*، يرتبطُ الوعي المطلق بلحظة حاضرة في الجريان الزّماني لفعلٍ قصدي كما يلتحم هذا الانطباع الأصلي، بإمساكات تسمح للوعي المطلق بالإبقاء على المجرى الذي جرى سلفًا لهذا الفعل القصدي نفسه بما هو حاضر، والأمر نفسه بالنّسبة للإطلاقات التي تَسبَقُ الوعي المطلق الحاضر والتي تتحقّق بواسطتها المجرى المستقبلي، أي تكملةُ الفعل القصدي[1].

يتميّز الإمساك بما هو لحظة لا-مستقلة عن حاضرِ الوعي المطلق، لا بكونه فعلا قصديًا لتنشيط-الإنتاج كتنشيط الذّكر (Remémoration)، وإنّما مؤانسة استذكارية

استرجاعية، ممتدة مع الديمومة الجارية لموضوع-بدئي زماني محايث، ومن أقرب فإنّ إمساك الدّيمومة الجارية لموضوع-بدئي زماني ينكشف في الوقت نفسه بما هو إمساكٌ لـــ"الانطباعات الأصلية" الجارية، أو بالأحرى التي جرت، والتي حصّل الوعيُ المطلق بواسطتها الموضوع الزّماني-البدئي في مسار انتشاره الحي، وبالتّالي فإنّ حاضرَ الوعي المطلق هو في الآن معًا إمساك

* تلعب مرحلة الانطباع دور المرحلة-الحدّ (Phase-limite) بالمقارنة مع الإمساكات؛ وهذه الأخيرة بدورها ليست على نفس المستوى، ولكن عليها أنّ تؤجّل أحدها إلى الأخرى وفقا لسلسلة مستمرة من القصود لتشكيل دمجٍ مستمرٍ من إمساكات الإمساكات. تستقبل هذه الصّورة محتوى جديدًا دائمًا، وبالتّالي في كل انطباع، ينعطي فيها آن المعيش، "يضاف" انطباعٌ جديدٌ يتلاءم مع نقطة ديمومةٍ جديدةٍ باستمرارٍ، وباستمرار ينقلب الانطباع إلى إمساك، وهذا الأخير إلى إمساك معدّل، مغيَّر، وهكذا دواليك. Voir : Husserl (E) : Idées…I, § 81, P 277.

[1] Husserl (E), ibid. § 39.

الماضي لموضوع–بدئي زماني محايث وإمساك المراحل الجاريّة في سيل الوعي المطلق نفسه، بما أنّ الوعي المطلق يُمسْكُ ويُحتَجَزُ: إنّه يمسك الموضوعات الماضيّة في الحاضر ويُحتَجَزُ فيما لم يعد، سلفا، حاضرا[1].

في هذا يُطلق هوسرل على إمساك الدّيمومة الماضية للموضوع–البدئي تسمية الـــ"قصدية العرضيّة" وعلى إمساك السّيل الجاري للوعي المطلق تسمية الـــ "قصدية الطولية"، ومن هنا تبدو الصّيرورة–الزّمانية لا بما هي مجرّدَ تراكمٍ أو "كرة ثلجية" (Boule de neige) عند برغسون*، كما ليست مجرّد استطرادٍ خطّي (Refoulement linéaire)، كما لو أنّ كلّ مرحلةٍ جديدةٍ للوعي تدفع سلسلةَ المراحل السّابقة لمسيرةٍ يُعَدِّل فيها الماضي باستمرارٍ انطلاقًا من حاضر الإمساك، والمستقبل على الدّوام من قبل حاضر الإطلاق وليس هذا التّعديل، للحاضر، سوى ما يَسمَحُ بتجربة الدّيمومة الزّمانية.

في الفقرة 36 من دروس الوعي الحميم بالزمان، يتمّ الكشف عن أن الأخذ (Saisir) في حياته، التّزمين في الحضور ليس أخذًا في لقاءٍ سيكون ممتلئًا به، وإنّما فقط بأخذٍ عن بُعدٍ، كما لو أنّ التوضيح الفينومينولوجي

[1] Ibid. P 107.

* إنّ الدّيمومة عند برغسون تمثُل بما هي لحن داخلي مستمر حيث يكون كلّ شيء في صيرورة، فالحياة لحن بدأ بميلادنا ويموت بموتنا. من هنا تظهر عملية الاستمرارية الموحّدة وغير القابلة للتّفكيك، فالماضي يدخل في الحاضر ويشكّل معه كلاً موحدًا بفضل ما ينضاف إليه أو يُضاف فيه، فالزّمان يتأسّس من دون معرفة ما إذا كانت لحظات سابقة قد انتهت أم أنّ غيرها قد ابتدأ، وبهذا تجري فينا الدّيمومة، يقول برغسون، بقدرما يجري فينا الزّمان: أي أنّ الوعي يمسك بالماضي ويديره على نفسه بقدرما يدور الزّمان، إنّها الحركة المزدَوَجَة للزّمانية حول اللّحظة الحاضرة، حركة تستجيب للعبة اللّف والدّوران المتشابكان، تلكم هي الكرة الثلجية.. Voir : Chenet (F) : ibid. P 104.

للزّمان، في حركته القهقرية* (Régressif) نحو اللاّنهائي والعودة–الرّجعية (Rétro-référence)، قد تمّت مواجهتها بمفارقةٍ مزدوجة تتضمّن هذا السيل: مفارقةُ النّظر إلى الأصل واستباق (Avance) الأصل للسّيل بالنّظر إلى نفسه[1].

ففي حال تحصيل لحظةٍ حاضرةٍ [الإدراك] كتحليل الموضوعات "الموزّعة" ضرورةً من خلال نقاط التّتابع الزّماني بمفاهيم "موضوعات النّظام الأعلى" قد وَجَّهَت ماينونغ (Meinong) إلى "نفي وجود إدراك اللّحن"، فهذا اللّحن لا يمكنه أن يُتَمَثَّلَ، إلاّ حينما يكتمل، بواسطة تحصيل تزامني (Simultané) وتراجعي/ارتدادي لكلّ المراحل التي تكوّنه وتتوسّط فرضية صورة منطقية تقوّمية للوحدة الحاوية لهذه الآناء (جمع آن) المتتابعة**.

* إنّ القول بأنّ التّصفيرة (Coup de sifflet) تتموقع في لحظة حاضر الزّمان الموضوعي، وبأن هذا الحاضر متقوَّم من قبل اللّحظة الحاضرة للزّمان المحايث يجبرنا على قبول زمانٍ بدئي أكثر (Plus primitif) يتمّ في وسطه تقوّم لحظة حاضر الزّمان المحايث وهكذا دواليك. لا يمكن لحركة التّقهقر، أو التّراجع (Régression) إلى اللاّنهائي، أن تكون مقسَّمة إلاّ إذا تمّ الكشف عن أسبابها العميقة، إن لم تكن هناك من نهاية في تأسيس الحاضر، فهل لأنّ هذه المسيرة في التّأسيس التقهقري للزّمان تسجّل في فكر تقوّم الموضوعات، أو هل لأنّ الزّمان مفكَّر فيها تحت صورة مكوِّن حاوٍ توجد فيه اللّحظة الحاضرة، أو لأنّه ببساطة لا يوجد أصل حقيقي للزّمان ؟ قبل متابعة هذا النّقاش الخاص بالتّأسيس الفينومينولوجي لزمانية اللّحظة الحاضرة للوعي، ينبغي الفهم جيّدا بأنّ وعي الحاضر ليس مجرّد وعي فوري (Instantané) لآن (Maintenant) انتظامي من الزّمان الموضوعي. في الواقع، إن لم يكن المعيش الحاضر سوى إدراكًا للحظة الزّمان الموضوعي، فإنّه لن يكون هناك زمان وعلى العموم لا يوجد إدراك لديمومة الموضوع الزّماني الممتد مثلاً في اللّحن (Mélodie). بهذه النّتيجة الأخيرة يتمّ الوصول إلى أعمال برانتانو وماينونغ (Meinong). Voir : Bernet (R) : La vie du sujet, ibid. P 221

[1] Voir : Chenet (F) : le temps, ibid. P 110.

** سيكون موضوع زماني ممتد، إذن، مدركًا على طريقة العدد، أي بحسابٍ تتابعي للوحدات وبجمعها بعد ذلك في تحصيل تركيبي ومزامن لموضوعٍ ما ــ أو لصورة موضوع – معقّد. إنّ المقاربة

ولكن، في لحظةٍ ما، يتراجعُ السّؤال المتعلّق بأصل الزّمان، ذلك أنّ التّحديدات الزّمانية للموضوعات مؤسَّسة على زمانيّة الأفعال القصديّة، ومن ثمة يبقى دائما طلب فهمِ منبعِ استلهام هذه الأفعال القصدية لتحديداتها الزّمانية الخاصّة، فالمنطق الملازم لسؤال الأصل يقودُ هوسرل إلى تأسيس زمانيّة هذه المعيشات القصدية على طبقة (Strate)، في لحظة أولى، تُمثّلُ فهمَ هذا الوعي المُطلق بما هو وعي الحساسيّة (Sensation) قبل–القصدية المتضمّنةِ في الأفعال القصدية إدراك الموضوع الزّماني، بينما فيِ لحظة ثانية، يتخلّى هوسرل عن هذا التّحليل للوعي بموضوع زماني محايث باسم الإحاطة (Appréhension) قبل–القصديّة (Pré-intentionnelle) ليصبح الوعي المطلق بكلّ بساطة وعيًا بكلّ موضوع بدئي زماني محايث (Proto-objet temporel immanent) كان فعلاً قصديًا أو موضوعًا محايثًا، وهذا الوعي الذي يَتقوّم فيه الزّمان الأفعال القصدية لم يعد وعيًا قصديًا يرتبطُ بموضوعٍ في صورةِ موقفٍ عفوي أو تلقائي، إذ الوعي المطلق لفعلٍ قصدي، على النّقيض تمامًا، هو وعي منفعل (Passive) ناتج عن التأثّر (Affection) الذي يعيه مفروضًا عليه أكثر مما يكون اختيارًا.

ولكن في دروس "الفلسفة الأولى" (1924/1923) يبيّن هوسرل بأنّ الحياة الماضية والمستقبلية، للذّاتية، لا تُدرَكُ إلاّ في ردٍّ مضاعفٍ، فالذّكر

المايونونغية (Meiningienne) ما بين الموضوعات الزّمانية الممتدة والموضوعات المعقّدة لإدراك مكاني (شكل/Gestalt) مثل تحليل الزّمان يستلهم نمط الحساب الجديد بالتّطوير. إنّه ينير بصورة مثالية، مقاربة الزّمان التي دشّنها التّراث بواسطة أرسطو وأنجزها برغسون وهوسرل.

(Souvenir) يمنحني الطّابع الترانساندانتالي على صورتين: أتذكّرُ وأقوم بتعطيل الكون، أو إذا مُنعت الاعتقاد الذي لديّ، من التّجربة أحمل من هذا "الأنا أذكر" الذي يستمرُّ بما هو معيشي الرّاهن المدرَك في التأمّل، والمثال اللاحق يوضّح ذلك.

في المعيش الحاضر تتــ–مثّل لي (Se re-présente) مثلا، "رحلة البارحة بالقصر"، التي هي حدثٌ من الماضي، "بالتأكيد ليس لي حق استخدام في حكم من حدث الماضي بما هو فعل شخصي الإنساني الذي كان حدثًا سيكو–فيزيائيًا في العالم؛ لذلك فتنشيط–الذّكر (Remémoration) هو اعتقاد في هذا الماضي الواقعي، إنّه كهذا الاعتقاد المُعطّل باسم الرّد الفينومينولوجي الذي أُجرِيهِ ولكن بالنّظر إليه من قريب، فإنّني أدركُ بأنّ معيشي: "أنا أذكر" يتضمّنُ، مع ذلك في الوقت نفسه، "أنَا أدرَكتُ" (J’ai perçu)؛ والفعل الماضي "أنا أردتُ وتصرّفتُ" (Un j’ai voulu et agi)، فكل شيء يتعلّق بإدراك القصر، جسدي، ساقاي اللّتان حملتاني، بما هي تجربة ماضية، ذات وجود لم يحدُث، وجودُ وهمٍ ترانساندانتالي، وأيًا كان وجود هذه الأخيرة، فإنّ استمرارية الإدراك، الذي يكون بواسطته لدربي وهدفي قيمةَ واقعٍ إدراكي، ليس ملغى، لأنّني أمتنع عن كلّ حكمٍ مرتبطٍ بالوجود العالمي[1].

كلّ ذكرٍ (Souvenir)، يقبل بكلّ بداهةٍ، ردّا ترانساندانتاليا مضاعفًا بحيث ينتج عن الأوّل الذّكر بما هو معيشي الترانساندانتالي الحاضر، بينما

[1] Voir Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. leçon 39, P 219.

الثّاني، الذي يتدخّل بصورةٍ فرديّةٍ في محتوى تنشيط–إنتاج الذّكر، يكشف جزءً من حياتي الترانساندانتالية الماضيّة"[1].

كما يصدقُ شيءٌ مماثلٌ، أيضًا، على تحصيل مستقبلِ سيل تدفّق المعيش الترانساندانتالي، وبالتّالي، فإن العالم الماضي والمستقبلي في زمانيته الموضوعية (Temporalité objective) يمثّل الــ "خيط النّاظم"[1] الضّروري لتوضيح حياتي الترانساندانتالية الماضية والمستقبلية: إن لم يكن لدي الآن أي عالم ماض أو مستقبلي، قد عشتُ فيه أو سأعيش فيه، فلن يكون حينها أيضًا بالنّسبة لي حياتي الترانساندانتالية الماضية والمستقبلية.

من هنا، إذن، لا يمكنني "تعليقُ، بصورة محضة وبسيطة" أفقَ العالم، بما أنّه لا يمكنني كسبَ الدّائرة الترانساندانتالية الخالِصَة، مثلا دائرة الماضي التي أدرِك فيها أنا–نفسي (Moi-même) بالأحرى في أفقي الماضي بما هو أنا إنساني قد عاش في عالمه المحيط، من الآن فصاعدا، الماضي وفي علاقة قصدية معه.

د. الحاضر الحي، توسيع النقطة–المنبع:

[1] Ibid. P 220.

يستلهم هوسرل بعض المفاهيم من الميتافيزيقا الأرسطية، وعلى رأسها الزّوج المفهومي: مادّة (Hylé)، صورة (Morphé)، ففيما يتعلّق بقانون الإدراك الزّماني للمادّة والصّورة يتّجه هوسرل إلى صياغة المعادلة التّالية: "مادّة بلا صورة وصورة بلا مادّة"[2]، فعملية التمسّك بالتّضايف الهيولي-المورفي (Hylé-morphé) المتقوَّم، معناه أنّ تحليلاتِه [هوسرل] مُنسَاقة إلى داخل زمانيّة متقوَّمة[*]، بينما هي أعمق من ذلك بما أنّ الهيولي هي بالأحرى مادّة زمانية[3]، تتجدّد بصورةٍ دائمةٍ، كما أنّ الصّورة هي نفسها ولكن مع محتوياتٍ جديدةٍ[4].

يتحقّق إمكان الانتقال إلى الإشكالية التّكوينية من خلال قطبي الزّمانية: المادّة والصّورة، بحيث أصبحت إشكاليّة الزمان والآخر[**] مساحةً للتجلّي، وهو

---

[1] Ibid. P 221-222.

[2] Husserl (E) : Idées…I, § 85, P 290.

[*] في الفقرة المخصّصة للهيولي [المادّة] والمورفي [الصّورة] يعلن هوسرل: بعد مقارنة البعد الدّيكارتي والبعد الزّماني للهيولي حدود الوصف الستاتيكي وضرورة الانتقال إلى الوصف التّكويني: "الزّمان، كما ستوضّحه الدّراسات اللاّحقة، زيادةً على ذلك هو وسم يعطي كلية نسقا من المشكلات المحدودة بامتياز وصعوبة استثنائية، إذ سيبدو بأن تحليلاتنا السّابقة قد مرّت إلى غاية نقطة معينه تحت صمت بُعد الوعي كله" Voir : Méditations cartésiennes, ibid. §61.

[3] Derrida (J) : Genèse et structure et la phénoménologie, ibid. P 243.

[4] Husserl (E) : Idées…I, § 81, P 276.

[**] عن علاقة الزّمان بالآخر، من حيث إنّ هناك مونادًا يتقوّم بحضور المماثل في الموناد الخاص يضرب هوسرل المثال التالي: يعطى ماضي الأنا على نمط غير مباشر في الذّكر، بحيث إنّ حضوره هو حضور، بصورة ما، تغيّر قصدي للحاضر، حاضر ماضٍ يتمّ تأكيده ضرورةً في التّركيبات الموافقة للذّكر، في داخل دائرة الخصوصية [الانتماء] التي يطلق عليها هوسرل: دائرة الحاضر الحي، وكما أنّ هذا الماضي يرتقي على الحاضر الحي، من حيث هو تغيّر قصدي له، فوجود الآخر، الذي يصبح حاضرا بالتّماثل، يرتقي هو أيضًا الوجود الخاص فيصبح "ما يخصّني" على نحو أوّلي. Voir : Méditations cartésiennes, ibid. § 52.

ما معناه بأنّه يوجد في تقوّم الآخر والزّمان توجيهًا للفينومينولوجيا نحو منطقة "مبدأ المبادئ" من حيث هي حضور وتكريس له في جذريّته، وفعل الانتقال هذا، عبر الزّمانية من البنيوي إلى التّكويني، مثلما يرى دريدا، هو حركة فينومينولوجيّة داخليّة[1].

انطلاقا ممّا مضى فإنّ هوسرل لم يوقف مسيرةَ البحثِ عن حلٍّ لهذه الصّعوبات المتعلّقة بالاهتمام بالتّحديدات المتعارضة، وحتى المتناقضة، بتحضير، بصورة أكثر حذقًا، ما يخصّ مفهوم الحاضر الحي (Présent vivant)، أو بصورةٍ أفضل، الحاضر الجارف (Présent torrentueux) الذي يختص بجمع التّحديدات المتعارضة، وحتى المتناقضة، لسيلٍ حاضر لا يجري، والذي هو أيضا حاضر أبدي، فالزّمان والوعي بالزّمان لا ينبثقان من نقطة لازمانية (Point intemporel) ولا حتى من عمق زمان موجود–قبلا (Préexistant)، وإنّما للحاضر امتداد، أي هناك نقطة تمثّل الذّروة الفعلية للزّمان الحاضر يسميها هوسرل بـــ"الانطباع الأصلي" تحوم حولها هالة مما يمضي ويأتي، وهذا الحاضر هو المَعلَم والنّقطة الإحداثية التي يمكن، على أساسها، فهم الدّيمومة بالمعنى الفينومينولوجي، فهي ديمومةُ المماثل في الآخر بما هي تشكيل للقصديّة التي تضمن استمرارَ النّقطة الحاليّة في الحاضر الممتد للدّيمومة الواحدة[2].

[1] Derrida (J), ibid. P 244.

[2] أنظر: ريكور (ب): السّرد والزّمان، نفسه، ص 41.

لابدّ من الوقوف عند تصوّر هوسرل لمرحلة الزّمان المُحايث، بصدد الحاضر المتّسع (Elargi) لفعل الإدراك، الذي يحلّله بكيفية خُطاطية، إذ تتكوّن المرحلة الحاضرة للسّيرورة الإدراكية ــ [بفضل بيان يمثّل أنماط تقوّم السّيل الزّماني للوعي] بـــ"مقطعٍ عرضي" ــ من المقصد القصدي (Visée intentionnelle) مرتبطًا بآنٍ، بالمقصد يرتبط بسلسلة اللّحظات التي يتمّ تحصيلها في الآن والتي بابتعادها عنه تصبح ماضيّة (Passées)، ومثل ذلك حينما يرتبط المقصدُ بسلسلةٍ من اللّحظات المستقبلية، أي القادمة (à-venir) باستمرار في الآن الأصلي للوعي[1].

كما أنّ الاهتمام بالزّمان يتعلّق، أساسًا، بالآن في صيرورته ماض والماضي المُستحضَر (Présentifié) في الآن، وكون هوسرل قد حلّل وعي اللّحظات القادِمة (الإطلاق) بما هي عودةٌ بسيطةٌ لبنية وعي اللّحظاتِ الماضية، الإمساك، فإنّه يمكننا تجريد الإطلاقات المرتبطة في ارتباطها بالمستقبل القادم[2] (Futur-à-venir)، ولو أنّ الـــ"مقطع العَرَضي"[*] (Coupe transversale) للحاضر يُفهَم بما هو مرحلة لا–مستقلّة عن سيرورة إدراكه فإنّه يتبع بأنّ الآن ليس سوى بُرهَةً (Moment) متلاشيةً و"حدا مثاليا"[3] من المرحلة الحاضرة.

---

[1] Voir : Husserl (E) : Leçon conscience du temps, ibid. § 16, PP 54-56.

[2] Voir : Renaud (B) : Introduction à la philosophie de Husserl, ibid. PP 162-163.

[*] إنّ حاضر مرحلة الزّمان المطلق ["المقطع العرضي"] يحصّل الآن الحاضر، اللّحظات الماضية [والمستقبلية] لفعلٍ ما، كما أنّ مرحلة زمان مطلق واحدة تحصّل متتالية لمراحل الزّمان المحايث، ولكن بالنّظر إليها عن قرب، ينبغي القول بأنّ مرحلةً واحدةً للزّمان المحايث محصّلة من خلال متتالية مراحل الزّمان المطلق.

[3] Husserl (E), ibid. § 16, P 56.

ينبغي رفض الاستنباط أو بناء الزّمان انطلاقا من نظرة لازمانية تحتضن الانطباع–البدئي، فالزّمان لا ينبثق انطلاقًا من أبديّة ثابتة بالنّسبة لذاتٍ غير ملتزمة في الزّمان، مثلما هو عند القديس أوغسطين، أو من وعي لازماني مثلما هو عند برانتانو، بل الحاضر الحي هو تلقائيّة ابتدائيّة، إنّه انبثاق الرّوح نفسها، حضورها لذاتها في آنٍ مطلقٍ، في صورة "سيلان أصلي مستمر"، هو حضور لا يتسلسل معه أيّ شيء، منذ أن تبقى الذّات متطابقة مع نفسها متجدّدة باستمرار، إنّه الوعي بوصفه جديرًا بنفسه على تصعيد تشتته (Dispersion) الخاص وتلاشيه: فالذّات ليست تحديدًا هي النفسه (Le même) كما يكون دائما آخرًا، وفي هذا المدّ (Flot) المطلق لحاضر أبدي، يكون ضمان، منذئذ، خلود الزّمان نفسه بما هو حاضر أبدي يشمل ما يلي:

1. الامتياز المرتبط بالحضور (Präsenz) بمعنى أفق العطاء المتمركز في انتظام الآن (Maintenant) (Jetzt).
2. المقاربة المنظورية للمعنى المحصّل بما هو موجودٌ دائمٌ.
3. مدى التّماثل، الموجود، ما بين الزّمان والمكان الذي يقود إلى اعتبار الزّمان نظامًا تتموقع فيه أحداثٌ زمانية[1].

وبما أنّ الوعي الحميم بالزّمان أو المحايث، في المقام الأوّل، هو معيشٌ قصدي يتّجه نحو التّحديدات الزّمانية لموضوعٍ محايثٍ، بناءً على التّضايف القصدي بين المعيش الزّماني وموضوعه فإنّه لابدّ من انعطاء التّحديد الزّماني

[1] Bernet (R), ibid. P 217.

لموضوعٍ في فعلٍ قصدي خاص، كما أنّ كلّ موضوع حاضرٍ هو، تحديدًا، موضوعُ إدراكٍ، بحيث يكون في صورة موضوعٍ ماض يسمح لنفسه بالانعطاء في فعل الذّكر، كما يكون في صورة موضوع مستقبلي مسبوق في فعل الانتظار.

ليست هذه الأنواع الثلاثة، للتضايف القصدي، مُستقِلَّةً عن بعضها البعض، بل إنّ ما ينتمي الآن إلى الماضي، قد كان حاضرا في السابق، أي أنّ ما يتمُّ ذِكرُه حاليًا قد تمّ إدراكُه في السّابق بصورةٍ متقدّمةٍ على صورة الحاضر، والشّيء نفسُهُ يصدق على الموضوع المستقبلي لانتظارٍ حاضرٍ، ذلك أنّه ما سيتمّ تحصيله بالتّتابع، من حيث إنّه الموضوع الحالي للإدراك.

من هنا تظهر القيمة الفينومينولوجية للحاضر، الذي هو بمثابة مركز الشّبكة العنكبوتية، فالأهم ليس وجود هذا التّشابك الحاصل ما بين الأفعال القصديّة الزّمانية لموضوعٍ واحدٍ، وإنّما ما يمكن تسميته بـــ: مركزية الحاضر التي تعمل على نسج امتداداتها على مستويات أوسع من مجرّد نقطةٍ غايةً في الانتهاء، إنّه الحاضر الدّائم أو،الحاضر الحي[1].

يمكن إذن تفسير الحاضر، من جهةٍ بواسطة كون الذّكر يرتبط بما قد كان حاضرا بينما يتعقّب الانتظار حدوث حاضرٍ جديدٍ، وهذا الامتياز الذي يتمتّع به هذا الحضور الدّائم للحاضر ينتج عن كون كلّ الأفعال القصديّة التي

[1] Voir : ibid. P 194.

تتعلق بالحاضر سواء كانت أفعال إدراكٍ أو أفعال ذكرٍ[1] فإنّها تتكاملُ دائمًا ضرورةً في حاضر الوعي، ولكن إن كان هذا الحديثُ يصدقُ على حضور الماضي وحضور المستقبل[*]، بما هما حضور سابق أوحضور قادم فما الذي يمكن قوله عن الإدراك الحاضر لموضوع حاضـــر ؟ هل يُدرَك الموضوع الحاضر بما هو موضوع قد كان في الماضي من حيث هو مستذكَر وبما هو موضوع كان قد تمّ انتظاره سابقا بما هو قادم ؟

الآن، "النّقطة–المنبع" (Point-source) و"الانطباع الأصلي" هو ما "تنبثق منه حركة التّزمين، من حيث إنّه انفعالٌ محضٌ بالنّفس أصلا"[2] ففي البدء هو تولّد محضٌ بما أنّ الزّمانية ليست محمولاً فعليًا لموجودٍ أبدًا، فحدس الزّمان نفسه ليس من نمطٍ إمبريقي، ومن هنا فالانطباع الأصلي هو البدء المطلق لتولّد الزّمان في صورةٍ عفويةٍ وبتكوينٍ تلقائي[3] من حيث هو النّقطة الصفر.

هكذا يمكن القبض على كلّ الطّبقات المتتابعة للماضي، التي يتقوّمها العمق الرّاهن للحاضر، فالإمساك بالتّالي هو حاضر متّسعٌ يأخذ الماضي الحديث (Récent) كما لو أنّه لا يزال ينتمي [الإمساك أو الذّكر الأوّلي يميّز

---

[1] Husserl (E), ibid. § 14-15, PP 19-21.

[*] يقول هوسرل: "يزوّدني الذّكر الحدسي بالإنتاج الحي للديمومة الجارية لحدث ما، وتبقى، وحدها لاحدسية، القصود التي تحيل إلى اللاّحق والسّابق إلى غاية الآن الحي، وفي التمثّل الحدسي لحدثٍ مستقبلي يكون لدي، حدسيًا، "الصّورة" التي تنتج التّتابع الذي يجري بكيفية إعادة–الإنتاج"،Husserl (E), § 26, PP 74-76.

[2] دريدا (ج): الصّوت والظاهرة، نفسه، ص 131.

[3] Husserl (E), ibid. supplément I, PP 130, 131.

عن ذكر التذكّر أو ذكر الإمساك الثّاني، تنشيط–إنتاج وتمثّل الآن الإدراكي الرّاهن والتي تطابق الإمساك]، وبهذا يقترح هوسرل خريطة مجانسة لجانب المستقبل[1] أيضا، ففي المقابل يشير الإطلاق إلى أنّ انتظار مستقبل قريب يجعله حاضرا وأنّ هذا المستقبل نفسه في انتظار مستقبل أبعد، بحيث إنّ الآن ينفتح على تضخّم دمج المستقبَلات (المستقبل بالجمعFuturs) ـــ كما أن الإطلاق يميَّز عن انتظار حدث دقيق أو ذكر–بدئي ـــ كلّ معيشٍ يندرج في أسبقية (Antériorité) وبعدية (Postériorité)، بهذا لم يعد، الزّمان، من وجهة نظرٍ فينومينولوجية، يتجلّى بوصفه تتابعًا موضوعيًا من الأحداث العالميّة، ولا حتّى بما هو تتمّة لآنٍ دائمٍ مستمرٍ، وإنّما بما هو "سيل" متدفّق، "سيل قصدي" من أفعال الوعي الحاضرة.

فالقصديّات الزّمانية كلّها حاضرّة ترتبط حتمًا بانطباعٍ أصلي حاضر يرتبط، نفسه، بانطباعٍ أصليٍ حاضرٍ والذي بدوره بانطباعاتٍ أصليّةٍ سابقةٍ للانطباع الأصلي الذي يرتبط به، الإمساك، أو بانطباعاتٍ أصليةٍ لاحقةٍ للانطباع الأصلي الذي يرتبط به، الإطلاق، وهذه الصورة هي التي تتكرّر على الدوام.

وحتّى نتكلّم بصورةٍ خطاطيةٍ، فإنّ الإمساك المرتبط (Associée) بالانطباع الأصلي الثّاني هو وعيٌ بالانطباع الأصلي الأوّل، والإمساك المُرتبط بالانطباع الأصلي الثّالث هو إمساك لا فقط للانطباع الأصلي الثّاني،

[1] Voir : Chenet (F), ibid. P 108.

وإنّما أيضًا للإمساك الذي كان مرتبطًا به والذي هو إمساك للانطباع الأصلي الأوّل الذي هو الآن الحاضر نفسه بوصفه نقطة الصفر، والأمر نفسه بالنّسبة للإطلاق في متتاليّة لانهائية يحكمها منطق التّكرار* (Itération) واعتبار الوعي بما هو نوع من الاجترار النَّهِم الذي يلتَهِمُ باستمرار انطباعاتٍ أصليةٍ جديدةٍ والذي لدى كلّ عملية هضمٍ يعيد اجترارَ كل ما لديه في معدّتة من حاضر حيّ.

إنّ الزّمان، بمنطق الحاضر، هو الصّورة التي، وفقًا لها، يغيّر الحاضر محتواه فيها، باستمرار، أي أنّه نظام تتابع لحظاتٍ حاضرةٍ في كلّ مرة من حيث إنّ تحليل السّيل التقوّمي للوعي بالزّمان يكشف عن "الإيغولوجيا المحضة"، التي يتجلّى فيها وصف الحاضر بما هو "نقطة–منبع" أو نقطة أصل (Quellpunkt) وتحصيل منبع هذا "الآن" (Jetztpunkt)، بحيث تنتمي إلى دائرة الأصلي كلّ الأنماط الضروريّة لـــ "استحضار"* الإمساك والإطلاق: كلّ منهما بقصديته الأصليّة، لتعيّن في تقوّم الزّمانية المحايثة.

---

* إنّ تنشيط–الذّكر هو تكرار النفسه (Le même) من خلال اختلاف الموقعة الزّمانية لديمومة الفعل المستحضِر (Présentifiant) والفعل المستحضَر (Présentifié)، وهذا لأنّ تنشيط–ذكر شيء ما يتضمّن تنشيط–إنتاج الإدراك الماضي لهذا الشّيء، لكي لا يكون المدرَك والشّيء المعاد–إنتاجه من الممكن خلطها. إن روضة القصر التي أُدركها هي روضة مسرحٍ حاضرٍ، محصّل من خلال إدراك محتويات واقعية تمثّل الصّورة المكانية والتّحديدات الكيفية لهذا الموضوع، ولكن بعد ممارسة ردّ آخر أكثر عمقًا، ردّ مضاعف، فإنّني أضع بين قوسين كلّ جسدي المدركِ وكلّ حاضر الإدراك أي كلّ الرّحلة التي قمت بها البارحة بما هي من الماضي، ويتمّ إدراك المعيش: "أنا أذكر" الذي يتضمّن في الوقت نفسه "أنا أدركتُ" والفعل الماضي "أردت وتصرّفت". Voir : Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. leçon 39, PP 120-121.

* الإحضار هو عمليّة الإخبار عن شيء ما وفقا للمنظور الموجه للنظرة، ويعبّر عنه كما هو، وهذا الـــ "كما هو" يتعلّق بعملية الإحضار. إنّ كلمة "أَحضَرَ" (Apprésenter) تعني ترك الشّيء ينبثق أمامنا كموضوع، وهذا بعد إبعاد كلّ المسبقات "النّفسية" و"الابستيمولوجية" بحيث ينبغي على هذا الذي يواجهنا

إنّ ما يلاحظ هنا هو الامتياز المرتبط بالآن بما هو آنيةُ عطاء الحضور أو المباشَرَة، فكلا معنَيَيْ هذه الكلمة يُطلَقَانِ بالتّبادل ويتناوبان: العطاءُ آنٌ، وهذه المباشرة تحديدًا هي التّضمّن المتبادَل لثلاثة أنماط من الحضور، انتظار المستقبل أو "الإطلاق"، إدراك الحاضر أو "القصد الرّاهن" والإدراك المحتفَظ به من الماضي أو "الإمساك" الذي يتقوّم حياة الوعي نفسه، و بصورة أخرى، المفاضلة المتزمّنة، أي المستحضرة، ومن هنا فإنّ خصوصية الفعالية الترانساندانتالية [التي لازالت في مستوى دروس الزّمان، لم يصفها هوسرل بعد بالترانساندانتالي]، للتّركيب الزّماني، الذي يؤمّن استمرارية "سيل" وهي أن يحصّل بما هو "تركيب انفعالي" أقدَم وأكثر أصالةً متقوّمة عن كلّ فعالية الأنا[1].

يختلف، في هذه النّقطة، هوسرل عن هيدغر إذ يرى بأنّه يمكن لحاضر الإدراك، من أن يقترب من المستقبل والماضي، ولكن ليس عليه أن يقوم بذلك، إذ إنّه وحتى وإن لم توجد تجربة الماضي والمستقبل من دون تجربة الحاضر، فإنّ تجربة الحاضر المحضة والبسيطة تكفي بما هي كذلك ولهذا يُعتَبَر الحاضر الحي المحض هو التّجربة الإدراكية بامتياز، فالـ"إحضار "[2] (Gegenwertigung/Présentation) هو أساس كلّ وعي بالزّمان، وإنّما ينبثق كلٌّ من الذّكر والانتظار منه وفيه يجريان، كما أنّهما يحيلان إلى "إعادة–

أنّ يشمل مجالاً مفتوحًا لدى لقائنا ولكن في الوقت نفسه أن يبقى الشّيء نفسه في تجلّيه. Heidegger (M) : Questions I, traduit de l'allemand par : Henry corbin, Roger Munier, Alphonse de Waelhens, Walter Biemel et Gérard Granel, André Préeau, Gallimard, Paris, 1968, P 27.

[1] Voir : Chenet (F), ibid. P 109.

[2] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 46, PP 181, 182.

الإحضار" أو تنشيطه (Vergegenwärtigung) (Re-présentation) وهذا باسم مضاعفتهما للحاضر، "فحياتي نفسها، فيما وراء الحياة الحاضرة الآن مباشرة (...) فيما وراء ما لديّ تحت الصّورة الأصليّة في التّحصيل الفينومينولوجي لفعل حاضر مُنجَز في الأصالة"[1] ورغم بُعد الماضي السّحيق أو ابتعاد المستقبل إلاّ أنّه يُمكن استحضارهما إمّا بالذّكر أو بالتخيّل، أي يكونا حالة من الحضور.

يجري هذا الأمر كالتّالي: توضيح وعي الأفق بردّ موضوع التأمّل الإيغولوجي الكلّي، فإجمال حياة الأنا وعالمه المعيش، هو أيضًا فعلٌ (Acte) يتمثّل موضوعُه في العلاقة القصديّة لهذه الحياة كاملةً، التي هي حياةُ الأنا، في الشّمولية الموضوعية، التي أقدم على الانطراح فيها، ومن هنا يمكن ردّ هذا الفعل، أي من الجائز وضع، بين قوسين، الموضوع يتمُّ تمييزه، بالنّظر إلى كلّ حياة الأنا في علاقتها مع كلّ عوالمها وأثناء ذلك، يصلُ الأنا إلى المشهد الذّاتي المحض لهذا الفعل في إجمال الأنا–نفسه، و"يوجد هنا–مسبقًا، عنصرًا ذاتيًا قام بتعطيل كلّ صلاحيةٍ مفهومة بوضوح في أفقٍ فعلي يحتفظ بصلاحيته بوعي الأفق نفسه بما هو وعي موضعي، مع أن هذا الرّد لا يكشف سوى العنصر الذّاتي المحض للحاضر"[2].

ثم بعد بإنجاز الشّيء نفسه على مستوى الحياة الماضية والمستقبلية، يبلغ الأنا حياته الخالصة كليّة بما هي سيلٌ للحياة المغلَقة بإطلاقٍ، أيّا كان أمرُ

---

[1] Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. leçon 51, P 224.
[2] Ibid. P 220.

وجودِ أو لا وجودِ العالم المحيط الكلّي الذي وُجدَ أو الذي يوجد أو الذي سيوجد بالنّسبة للأنا فيصبح الإيبوخي الكلّي[1] ممكنًا بفضل أولويّة الماهية، التي تحتوي بفضلها حياة الأنا في كلّ مرحلةٍ راهنةٍ وعيًا سحيقًا بالأفق.

كلٌّ حاضر حياة الأنا يحوي في ذاته، في قصديّته العينيّة، الحياة كلّها، وكلّ مجموعة مع هذه الموضوعية المعطاة لوعيي الإدراكي في الحاضر تحتوي في ذاتها كأفق عالم كلّ الموضوعيات التي كانت لديها قيمة بالنّسبة لي، وبصورةٍ ما أيضا تلك التي ستكون لها قيمة بالنسبة للأنا في المستقبل.

ففي محاولة ذكرِ رحلةٍ أُنجِزَتِ البَارِحَةَ لن يكون لدينا شيء عن الأنا (Moi) الحاضر والصورة المستذكَرَة للرّحلة، هذه الأخيرة بما هي معطاة للوعي على ضربٍ مغيَّرٍ ذاتيًا مقارنةً مع رحلةٍ معطاةٍ للإدراك، ولكنّها حاضرةٌ مباشرة في الوعي، وفي المقابل، فإنّ دراسةً معمّقةً تُبيّن بأنّ "الموضوع الماضي بما هو مذكور (Remémoré) لا يمكنُه أن يكونَ حاضرًا في الوعي إلاّ لمجرّدِ أنّني أكونُ على وعيٍ به كما لو أنّه مُدرَك من طرفي، وبالتّالي، لأنّني حاضرٌ مشارِكٌ (Co-présent) في الماضي الذي تمّت إعادة إنتاجه بما هو أنا مُعادٌ إنتاجه (Moi reproduit)، لا بما هو ذلك الأنا الذي أكونه حاليًا، وإنّما بما هو ما كُنتُ عليه وما كان مشارِكًا في الحضور، قد عايش هذه التّجربة أوتلك"[1].

---

[1] Ibid. PP218-219.

تتعطي الذّاتية الترانساندانتالية على العموم، هي نفسُها، في درجات المُبَاشَرَةِ والوسائطية النسبيتين، فالصّورة المباشرة التي أنعطي، بواسطتها، إلى أناي–نفسه لديها درجاتٌ، فأنا لا أنعطي إلى أناي بصورةٍ مباشرةٍ بإطلاقٍ إلاّ لحاضر حياتي، ومن الحاضر فقط تكون لديّ تجربة جدُّ مباشِرة، هي تجربة الإدراك، أمّا من ماضيَّ ومستقبلي فإنّه ليس لديّ سوى الذّكر والانتظار، الأمر الذي يتضمّن مسبقًا وسائطياتٍ قصديّة، وبصورةٍ أخرى، يوجَد في ماضي وفي مستقبل حياتي الترانساندانتالية الخاصّة شيء كالذّاتية الغريبة.

وبالتّالي لو تمّ النّظر إلى الأشياءِ من أقرب، فإنّهُ سيبدو بأنّ دائرَةَ الحاضر هي أيضًا بنية مماثِلة تسمحُ بتمييز عطاءاتٍ قصديّة مباشرة ولامباشرة، يمكن التوصّل، فيها إلى النُّقطة المتذبذبة المُتخَمَة للآن المحض (Maintenant pur) أو، بالتّضايف، لإدراك الذّات من هذا الآن الزّماني الحي أصليًا، وإلى مرحلة الإمساك الأصلي والإطلاق الأصلي، اللّذان تكون القصديّة فيهما وسائطية، فما أمكن قولُه عن الذّاتية الغريبة والذّاتية الخاصّة، يمكن قوله عن الحاضر الحي ومن هنا يمكن تمييز "النّقطة المتاخِمة للآن" والإمساكات والإطلاقات التي ترادفها وهو ما لا يمنع من الحديث عن إدراكٍ ذات عينية وحاضر عيني.

يتميّز الحاضرُ، إذن، بحيويته واستقلاليته غير أنّ المقصود منهما ليس أبدًا بأنّ هذا الحاضر متاخمٌ لنقطةٍ رياضيّةٍ بسيطةٍ، للحظة محضة* ورغم

---

[1] Ibid. leçon 46, P 182.

* وهذا بالاختلاف مع برانتانو وماينونغ.

إمكانيّة افتراض عزل آن (Maintenant) في ديمومة الإمساك غيرّ أنّ الأساس، هنا، هو أنّ آن هذا الإدراك سيبقى مجرّد إحاطةٍ لديمومة الموضوع، لأنّ المسألة أكثر تفصيلا وأكثر عمقا، فبقدر ما هناك تماسك وإمساك فإنّ لهذا الأخير "ديمومته" الخاصّة، بل إنّه هو وديمومته الشّيء نفسه[1].

تتضمّن، في مجرى الإدراك، كلّ لحظة، وعيا بالإمساك والإطلاق، وهذا لأنّها [اللّحظة] تحتفظ دائما بحضور ديمومتها الجارية والمنبثقة عن الموضوع الزّماني وتسبق منظومة ديمومة الموضوع[**]، ولهذا لا ينبغي خلط الإطلاق والإمساك مع الذّكر والانتظار، فهما ليسا بفعلين قصديين مستقلّين وإنّما لحظتين لا-مستقلتين عن كلّ فعل قصدي مكتمل في الحاضر، ويرجع هذا، في كلّ لحظة من الإدراك، إلى أنّ ديمومة الموضوع الزّماني تنعطي

[1] Husserl (E), § 8, P 36.

[**] يقول هوسرل فيما يتعلّق بالأطوار الزّمانية للدّيمومة ما يلي: "يمكنني أن أوجّه انتباهي نحو الكيفية التي ينعطي بها [الصوت]. أنا على وعي بالصّوت وبالدّيمومة التي تملؤه في استمرارية الـــ "أنماط" في "سيل مستمر"؛ نقطة، طور هذا الصّوت تسمى "الوعي بالصّوت في بدئه" ولدي وعيٌ باللّحظة الأولى من ديمومة الصّوت، في نمط الحاضر. ينعطي الصّوت، أي أنا على وعي به بما هو حاضر، ولكن لدي وعي به بما هو حاضر "طويل" بأطول مما أنا على وعي بأيّ طورٍ من أطواره الحاضرة. ولكن لو أنّ أي طورٍ زماني مهما كان حاضرًا راهنيًا [باستثناء الطّور البدئي] فأنا حينذاك على وعي باستمرار الأطوار وفقا لما لديها محلّ في اللّحظة البدئية إلى غاية اللّحظة الحاضرة بما هي ديمومة جارية لا بما تبقى من الصّوت، أمّا في اللّحظة النّهائية أكون على وعي بكلّ الدّيمومة بما هي ديمومة جـــارية [أو بالأحرى الأمر كذلك في اللّحظة الابتدائية من الامتداد الزّماني الجديد الذي لم يعد امتدادًا ذو صدى]، وأثناء كلّ هذا السّيل من الوعي، أنا على وعي بالصوت الواحد نفسه بما هو صوت يدوم، يدوم الآن، قبلاً [في حالة ما لم يكن منتظَرًا]، لم أكن على وعي به، وفيما بعد لازلت على وعي بـــ "بعض الزّمان" في "الإمساك" بما هو ماض، فمن الممكن إطلاقه وإمساكه أو البقاء فيه تحت النظرة التي تثبّته. Ibid. § 8, P 38.

سلفًا، من أجل أن يفسح، مجرى الإدراك، الطريق لمتابعة الموضوع الزّماني في توسّعه، المستمر، الحي[1].

تمثّل عمليّة الوصف هذه، لديمومة الإدراك الذي يعمل على جلاء الدّيمومة الحاضرة للموضوع الزّماني، مستوى أوّلا لفينومينولوجيا الوعي الحميم بالزّمان[2] التي يبدو فيها بأنّ التّحديدات الزّمانية للموضوعات المحايثة لها أصلها في الأفعال القصديّة للإدراك، الحاضر وبصفة ثانوية، للذّكر، الماضي، والانتظار، المستقبل، كما يمكن القول بأنّ أساس اهتمامات هوسرل حول الزّمان والزّمانية ترتكز رأسًا على تحليله لمفهوم "الرّاهن" الزّماني الذي، يمكن الادّعاء، بأنّه هو الحاضر الحيّ نفسه وهو ما ينبغي الانطلاق منه في فهم الأمور ولاسيما ما هو متأزّم منها، إنّها الرّاهنية الحية (L'actualité vivante) للوعي المطلق.

الوعي المطلق، الحاضر على الدّوام، هو إذن وعي حي وتقوّمي لديمومة الزّمان المحايث والأمر ينطبق أيضًا على سيله الخاص، وهو بذلك يحمل معنى زمانيا من حيث إنّه يحمل التّاريخ في أعماقه ويصبح شاهدًا عليه، فيصبح الزّمان هو جوهره وماهيته، لا فقط المتجوهر بماهيته فحسب بل الزّمان المتواشجة أفعاله وانفعالاته به، زيادةً على كون العادات التي يمارسها

[1] Ibid. § 38, P 101.
[2] Bernet (R), ibid. P 196.

الأنا في صور التّعقل، الإحساس والخيال والتّداخل ما بين الذّوات ومجمل مقامات الأنا العليا مما ينبسط في الرّوح ويمتد في مختلف أنحاء العالم[1].

---

[1] أنظر: إنــقزّو (ف): هوسرل ومعاصروه، ص ص 43، 44.

المبحث الثانـي

الارتداد التّاريخـي والعودة إلـى الإغريق

"مهمتنا التاريخية: الارتقاء بالفينومينولوجيا إلى مقام "الفلسفة الأولى". "الفلسفة الأولى" هي تسمية علم قدّمه أرسطو، ليحل محله، (...) مفهوم الميتافيزيقا الذي كان استخدامه مجرّد صدفة. ولو استعدت التّعبير الذي أبدعه أرسطو، فذلك لأنني سأحصل بالضبط مصلحة وميزة ما وقع فيه هذا التّعبير المهجور الذي لن يستحضر لنا سوى دلالته الحرفية، لا رواسبه المتعددة المجهّزة بالتّراث التّاريخي، والممزوجة بذكريات مختلفة أنساق الماضي الفلسفية تحت طائلة مفهوم الميتافيزيقا المبهم".

Husserl (E) : Philosophie premièreI.

كثيرًا ما ارتبط إجراء الارتداد، عند هوسرل، بمؤلّف "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية"، نظراً لأنّه يُعَدّ إنجازًا يعِدُ به و بتحقيقه لجذرية السؤال الفينومينولوجي التي تميّزه عن غيره من الأسئلة، و لكن هذا من دون إهمال الإيمان بأنّ هذا السّؤال الجذري قد ظهر سابقا في "الفلسفة الأولى" التي تبحث عن الجذرية المطلقة بوصفها سطح القاع الذي تبحث عنه، و من هنا يمكن اعتبار أنّ "الفلسفة الأولى" بحث عن البدء نظريًا و من ثمّة يلجأ هوسرل إلى ممارسة هذا البدء، الذي تمّ العثور عليه، في كتاب "الأزمة"، فما المقصود بالارتداد و هل يمكنه أن يمثّل أداة قراءة للتاريخ ؟

أ. الارتداد، "إجراء" فينومينولوجي.

يتناول هوسرل مفهوم الـــ: الارتداد* (Rückfrage) في دلالته التي تحيل إلى (Question en retour) سؤال العودة الذي يقصد الأَوْبَة والّرجوع، أو حتّى الصّدى البريدي والرّسائلي الذي يؤدّي إلى الاتصال عن بُعْدٍ، زيادة على أن الـــ (Rückfrage)، سؤال العودة، هذا، يطرحُ بدءً من

---

* يذكر بول ريكور في مقال حول "الأصلي وسؤال الارتداد" بأنّ الدّراسة التي قام بها جاك دريدا لــ"أصل الهندسة" تُعتَبَرُ من أوّل وأبرز الدراسات حول منهج الـــ "Rückfrage" بحيث تَرجَمَ، بدقّة، هذا المفهوم إلى "سؤال الارتداد" [سؤال العودة] (Question-en-retour) ويضيف هو أيضا، ريكور، إمكانيّة ترجمته إلى "سؤال القلب" [الانقلاب] (Questionnement à rebours)، بالإضافة إلى طرح سؤال جدّ مهم يتعلّق بمعرفة مدى العلاقة الموجودة ما بين سؤال "الارتداد" الهوسرلي و"البراكسيس" الماركسي. Voir : Ricœur (P) : L'originaire et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl, In : A L'école de la phénoménologie, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1986.

أوّل إرسال[1]، فانطلاقا من وثيقةٍ مسلّمة ومقروءة سلفًا، يُعطَى إمكانُ السّؤال من جديد وبالعودة من القصد الأصلي والنّهائي لما يتمّ استلامه من قِبَل التّراث والتّقليد الذي يُعتَبَر وسيطًا وانفتاحًا على الاتصّال التّاريخي بعامّة، وفي الوقت نفسه يمكنه "أن يخضع للسؤال"[2].

يقترح هوسرل منهجَ الارتداد على طريقةِ السّير بـــ"التعرّج" (Zig-zag، في "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية"، الذي يُعتَبَر نوعا من الحلقة (Cercle) التي لا يمكن، عبرها، بلوغ فهمِ البداياتِ فهمًا كاملاً إلاّ انطلاقًا من العلم المُعطَى في شكله الحالي، واعتمادا على نظرةٍ ارتداديةٍ لتطوّرهِ، غيرّ أن تطوّر العلوم هو تطوّر، أبكم، للمعنى في حال ما إذا لم تُفهم هذه البدايات، وعلى هذا ينبغي التقدّم والتّراجع في "تعرّجٍ" يشكّل نوعًا من الحلقة الضرورية والتي ليست سوى الصّورة المحضة لكل تجربةٍ تاريخيةٍ.

من هنا فإنّ هوسرل يعتبر نفسه الوريث الشّرعي، وليس فقط بما هو نقطةُ وصولٍ عرضيةٍ تائهةٍ في الحدثيّة التّاريخية*، إذ كان مُجبَرًا، في الموقف التاريخي، على استئناف هذا الماضي الثّقافي الذي وصلَهُ والذي يمنحه المعنى، غير أنّه يستقرّ بما هو ضربُ العقلانيةِ التي يعتدّ بها بحيث يستغلّها بوصفها

---

[1] Derrida (J) : Introduction, ibid. P 36.

[2] Husserl (E) : L’origine de la géométrie, tr : Derrida L’Origine de la géométrie, 1er édition, Coll Essais philosophiques, P.U.F, Paris, 1962, P 176.

* وهذا بطبيعة الحال تابع لتأمّلات "الزّمانية" والنّقطة المنبع التي تتّسع وتمتد عبر كلٍّ من الإمساك والإطلاق الفينومينولوجيَين، الأمر الذي يجعل الرّاهن هو نقطة البدء في اتجاه نحو...

تحصيلاً لمقتضياتِ الميلادِ، وبهذا فإن مهمّة الفيلسوف الأصليّة تنفتح أيضا من حيث تتعهّد بتقديم برنامجٍ يصبحُ الماضي، فيه، بالنسبة للمفكّر الرّاهن، هو الوجهَةَ، نظراً لأنَّ ما تمّ تفكيرُهُ أصليًّا جديرٌ بالاستعادة وبإعادة التّفعيل، التّنشيط، إذ يكون على هاتين الحَرَكَتَيْنِ لإيماءَةِ التعرّج (Zig-zag) الاستعانة أحدُهُمَا بالآخر، أي أنّهما مرهونانِ بـــ "إيضاحٍ مرتبطٍ من جانبٍ يحمل بعض التّنوير لصالح الجانب الآخر الذي يفكّر بدوره في الأوّل"[1].

يتميّز منهج الارتداد بنوع من اللاّمباشرة، رغم استهدافه لما هو أقصى وما هو أخير، نهائي وأكثر أصالةً، ومن ثمّةَ يتميّز أيضًا بالعودة، إلى الأصل المنسي، التي تفترض أن تكونَ كلّ سيرورةِ الأمثلةِ (Idéalisation) معروفةً بما هي كامنة فيما وراء الكواليس (Surreption) حيث يتمّ بحثُ العالم في تكويناتِهِ السّفلَى، في الدّهاليز التي تُعتَبَرُ الواقع الوحيد المُعطى للإدراك، إنّه "عالمُ الحياة اليومية".

من بين تقنيات المنهج الارتدادي، إيماءةٌ اشتهر بها هوسرل، هي حركةُ القلب أوالانقلاب (Renversement) التي يتمّ تطبيقها على العلوم الرّاهنة القائمةِ على الادّعاءات في قدرتها على إيجاد الأساس الأصلي لها من منظور العقلانية المحضة، لا في صفة "العلمية" (Scientificité) المفهومة بمعنى الدّقة الداخلية[2]، فالانقلاب يعني أنّه لا ينبغي معاينة إمكان الفلسفة وفقا لشروط

[1] Voir : Derrida (J), Ibid.
[2] Voir Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 1, P 7-8.

المعرفة الطبيعية و"الموضوعية" التي كانت تمارسها الفلسفة الحديثة وغيرها، ذلك أنّه بالاعتماد على هذا يتحوّل العلم بالذاتية إلى ممارسة طبيعية تُفسِد المطلب الترانساندانتالي وتتحوّل إلى "تقنية" (Technique) بتطابقها مع الإجراءات الطّبيعية للتّفكير[1].

يتأمّل المنهج، الارتدادي، المُثليات المنطقية، الرياضية، الفيزيائية والعلمية ومشتقاتها الفلسفية بحيث يمارس إيماءة فلسفية، إذ، على ما يبدو، بأن هذه الإيماءة الفلسفية تعالج هذه المسائل ولاسيما أسئلةُ معنى الإجراء (Leistung) نفسه، أي أسئلة نظام مفهوم الرّد (Réduction) وعالم الحياة (Lebenswelt) وغيرها من مفاهيم الفينومينولوجيا، فبموجب الواقع السّائد، الذي هو واقع لابدّ من تمييزه وإصلاحه من جهة تأمّل هذه المثليات على مستوى الثقافة الغربية، لابدّ من ممارسة هذا الانقلاب الذي يعتبر تأسيسًا جديدًا، من خلال "الولوج إلى تأمّل ارتدادي، تاريخي ونقدي"، يمرّ بــ "سؤال الإيّاب"، هو، أصليّا وفي كلّ مرّة، مُرَادٌ بما هو فلسفة واستمرارية، لما يُراد من خلال التّاريخ في مجتمع كلّ الفلاسفة وكلّ الفلسفات، ولكن سيتم ذلك أيضًا باسم النّظر النّقدي إلى ما يمثّل، في الهدف وفي المنهج، أصالةَ الأصلِ هذه، التي بمجرّد إدراكها، تخضِع الإرادة قطعيا[2].

[1] Voir: Ibid. § 57, P226.

[2] Voir : Ibid. §7, PP 23-24..وانظر أيضا التّرجمة العربية لنص "الأزمة"، ص ص 60−61

إنّ الأصلَ الذي ينصبُّ عليه سؤال الانقلاب لا يتمثّل في الحدس الانفعالي (Intuition passive)، بموجب أنّه ردّ فعل متعلّق بالتأثّر، بل يجري في حياةٍ إجرائيةٍ منجزَةٍ، أمّا عن المفهوم الذي يُستخدم في هذا المقام بإلحاح فهو مفهوم الــ"إجراء" (Leistung/Opération) الذي يتضمّن معنى الــ "براكسيس" *(Praxis).

هذا ما فشل غاليليو غاليليه (Galilée) في دفعه [سؤاله الانقلابي] إلى غاية الإجراء المعطَاء للمعنى أصلاً، وعليه فَقَد تقدّمَت الأمثلةُ على أرضيّةٍ أصليّةٍ هي نفسها من نظام الفاعليّة من الإجراء الذي، بوصفه ممارسة، قد اختفى بالنّسبة لغاليليه، وهذا التّعارض ما بين الأمثَلَةِ والإجراء هو الذي تمَّ التوصّل إليه من قِبَلِ منهجِ السّؤال الانقلابي[1].

وبما أنه لا وجود لأي تكوينٍ من دون أصلٍ يطلُبُهُ، فسواء كان هذا الأصل مرتبط بالبنى المنطقية للمعرفة أو بأصل الوجود التّاريخي للمعنى، بصورة عامة، وهيئات تجلّيه فيها فإنّه لا مجال لوجهِ حاجةٍ لما يسمّى بـــ "كرونولوجيا"، بالمعاني المألوفة للكلمة، وخصوصا بمعنيي التّاريخ العام

* يتضمّن هذا البراكسيس ــ الذي رغم كونه مفهوما ماركسيا إلاّ أن المعنى المقصود به في هذا المجال هو الدّلالة على مدى عملية سؤال الارتداد وإجرائيته من حيث هو ممارسة ــ البحث عن المعيار العملي لشيء ما، فقبل هندسة المثليين يأتي المعيار العملي الذي يتجاهل المثليين وهذا الإجراء/ العملية قبل–الهندسي (Pré-géométrique) هو مع ذلك أساس معنى الهندسة (Sinnsfondument).

[1] Ricœur (P), ibid. P 288.

والفردي، فطلب العلم بالأصل ليس مطلبًا من مطالبِ الزّمان ومن مسائل النّفس الواقعة فيه، بل هو وجهٌ من وجوه ظهور أصلِ العلم والمعرفة، إذ إن الأمر ليس رهين "النّشأة الأولى وإنّما رهين إنتاج (Erzeugung) ينبثق منه الحكم والمعرفة في صورتهما الأصلية (Ursprungsgestalt) وانعطاؤهما، إنّه إنتاجٌ يعطي الشّيء نفسه والمعرفة نفسها، مهما تكرّرا"[1]، هو وجه الحِرْصِ على استقصاء الأصول في لا مبالاة بالزّمان ومعانيه، لاسيما الطبيعية منها، هو ضرب من الجينيالوجيا الفينومينولوجية للمعرفة والعلم لا بالتّتالي الزماني وما تعلّق به، وهو ما سيرثه هيدغر لاحقا عن هوسرل[2].

إنّ العـلـم الفينـومينـولـوجي، إذن، بحاجةٍ لعلم أركـيولـوجـي* (Science archéologique) ، أركيولوجيا "الفلسفة الأولى" أو أركيولوجيا العلم بالذاتية الترانساندانتالية التي ينبغي أن تنهل، بالضرورة، أصلَ كلّ مفاهيمها ومبادئها الأساسيّة، على غرار المبادئ الأخرى لمنهجها، من الإجراءات الذاتية، فبفضل ميدانِها المشترك للأصل الذّاتي، تحديدًا، ينبغي علي العلوم الوضعية أن تظهَرَ بوصفها فروعًا للفلسفةِ من حيث هي واحدة ووحيدة [الفلسفة]، ولهذا فحينما يتمّ التخلّص، في الخطوط العامة، من التصوّر الساذج ـــ فكرة الغائية المحدودة في ماهيتها الأكثر عمومية، أي فكرة مجنّدة قبل كلّ

---

[1] Husserl (E) : Expérience et jugement, ibid. PP 16-26.

[2] Voir : Dastur (F) : Dire le temps, ibid. PP 33-37.

* تحمل العبارة: "Urquellenwissenschaft" حرفيًا معنى "علم المنابع الأصلية" وهي، الأكثر توافقًا، كما يقول أريون كلكال مع مفهوم "الأركيولوجيا" من حيث التّرجمة، إذ يقترحها هوسرل نفسه، في موقع آخر، للتّعبير عن الفينومينولوجيا بما هي "فلسفة أولى". أنظر، Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. Leçon 30, P29.

شيء للاشتغال على نظريات ــ فإنّه لابدّ للفينومينولوجيا الترانساندانتالية أن تكون تكون تمارس إجراءاتها بل وتفرضها.

الفينومينولوجيا الترانساندانتالية فلسفةٌ حقيقيةٌ ناهِلةٌ من أصلها، ولأجل التّعرف على الفكرة الغائيّة الضرورية لكلّ تطوّر مستقبلي، يقتضي الأمر البدءُ في تحقيقها بوسائلها الخاصّة [أي الفينومينولوجيا الترانساندانتالية] ، وبالتّالي، استدراج الفلسفة الموافقة لهذه الفكرة إلى أن تتحيّن الفرصة انطلاقاً من بداياتها الأصلية[1].

ولهذا عبّر هوسرل عن الفلسفة الترانساندانتالية التي صاغها، في صورة سؤالٍ، بالتَّعبير التَّالي: إنّها تساؤلٌ ارتداديٌ (Rükfrage) يؤدّي إلى المنبعِ النّهائي الذي طالما درسته الفينومينولوجيا تكون فيه "الذّات بما هي المنبع النهائي لمواقف الوجود والقيمة والمعنى"[2]، إذ أَطلَقَ على هذا المنبع تسمية: أنا–نفسه (Moi-même) بحيث تُوكَلُ إليه

مهمّةَ فهمِ كلّ الحياة الفعلية والحياة الواقعة في مستوى الإمكان، ذلك أنّ الفضاءات الترانساندانتالية في مجملها قائمة على هذا الأنا وفي حياته، أو بالأحرى، قائمة في تكوينه، إذ إن فاعلياته الرّوحية هي التي تتقوَّمُ كلّ نشاطاته، لترتكز، لاحقا، على علاقة هذا الأنا الفردي وعلى حياة الوعي

[1] Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. PP 3-4.
[2] Ricœur (P), ibid. P 286.

المرتبطة، رأسًا، بالعالم الذي يتحقّق الوعي به من حيث هو وجود حقيقي في صورة منتوج معرفي باسم هذه الفلسفة التي تعني فكرة الفلسفة نفسها[1].

إنّ الحدسَ المباشر هو العمل الرّئيس الذي يمارس باسمه، الأنا، نشاطه الأصيل بحيث لا يمكنه أن يحدُسَ عالم الحياة (Lebenswelt) سوى عبر الانعطاف من خلال "التأمّل الارتدادي"، أو بالأحرى، بواسطة "سؤال الارتداد"، بما أنّ هذا الأخير هو الأداة التي بها تتمّ مساءلَةُ مصير العلم والمعرفة، مصير التّاريخ والإنسانية الغربيين، عموما، بوصفه مصيرا واقعا في أزمةٍ يلزَمُ الفَكَاكَ من قبضتها، بعد الإلمام بها وفهمها.

وبما أنّ إمكان المشروع الفينومينولوجي مرهُونٌ بضرورة التخلّص، من خلال العودة إلى الأصول، من الرّواسب الميتافيزيقية، الفلسفية والعلمية ، لأجل تحصيل البدء (Commencement) بما هو مطلقُ الفِكْرِ الذي لا يثق في الافتراضات المُسبَقَةِ والأحكام في تأسيسه النّظري فإنَّهُ يجد نوعًا من التّكامُلِ بين ما يسعى لبلوغه وبين طبيعة منهج الارتداد، والتساؤل الارتدادي نفسه.

يرتبط فهم منطق* الارتداد، الذي يستأنف به هوسرل استيعاب التاريخ ضمن الفينومينولوجيا بما هي ماهية الموقف الذي أبدعه منذ البدء، بنسق

---

[1] Ibid.

التّماثلات التي تستند إليها قراءته التي تتّجه نحو إدراك بنية الموقف الفلسفي وإمكانه – الفلسفة الترانسنداندانتالــية – أو بفهم تاريخيته من خلال تثبيت البنية العامّة التي تجمعها في موضعٍ موحّدٍ تثبيتا "صوريا" مثلما أعلن عن ذلك في محاضرة (1924) حول "كانط وفكرة الفلسفة الترانسنداندانتالية"[1].

ولذلك يبدو بأن إمكان المشروع الفينومينولوجي غير منفصل عن صعوبة التّردد بين تخليص الفلسفة من الرّاسب الميتافيزيقي الذي يلازمها والعودة بالنّظر الفلسفي إلى الأصول بما هي "الأشياء" حيناً وحدثية العالم حيناً آخر، ذلك أن المسألة تتعلق بتحديد البدء بما هو موقف مطلق للتّفكير، لا يؤمن بالافتراضات المسبقة الناتجة عن الفكر الميتافيزيقي، حول الأشياء من حيث هي طبائع نظريّة مكينة ولا هو [البدء] بوسعه التلفّت نحو التّقاليد التّاريخية التي كرّست هذه الطبائع[2].

---

* إنّ مشروع تأسيس المنطق الترانسنداندانتالي، بالنّسبة لهوسرل، هو الذي يمنح المعنى أكثر للفينومينولوجيا، بحيث ينبغي، ومنذ نقطة الانطلاق، إعطاء كلّ الأهمية لمشروع تكوين المنطق (La genèse de la logique transcendantale)، بما أنّ جينيالوجيا المنطق الصّوري لا تؤسّس سوى جزء من مهمّة أوسع، هي مهمّة فينومينولوجيا التقوّم (Phénoménologie de la constitution) التي تبتغي الكشف عن أصل العالم المحجوب، العالم الممكن على العموم، لا فقط العالم الواقعي، كما تجدر الإشارة إلى أنّ "التّجربة والحكم" (Expérience et jugement) =الذي يمثّل العمل الأخير لهوسرل المخصّصِ لمشكل جينيالوجيا المنطق من الممكن جدًّا اعتباره امتدادًا لــ"المنطق الصوري والمنطق الترانسنداندانتالي".

[1] أنظر: انــڤزّو (ف): هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، نفسه، ص 31.

[2] أنظر: المرجع نفسه، ص 24.

تتميّز حياة الوعي الواقعة فيما قبل الحياة النّظرية بقدرتها على عطاء المعنى مقارنةً مع الوعي النّظري، ذلك أنّها قريبة من "الإدراك والمعنى الإدراكي"، بناء على كونها الأرضية النموذجية لكلّ علاقة أصلية بالأشياء، تدخل في تشكيل ماهية تواصلها مع الأشياء وتحديد معانيها، ومنه فإنّ التحليلات التي يقدّمُها هوسرل فيما يتعلّق بالمنطق: لوغوس العقل العلمي أو نظريّة النظريات بما هي ثروة روحية للإنسانية، لسيت سوى سلّمًا ترتقيه لأجل تبيين الحدود التّاريخية لكلّ إصلاح لنظريّة العلم، زيادةً على ترقية وضع الفينومينولوجيا بما هو شرطٌ مطلقٌ لاستعادة العمل العلمي والمنطقي والتّاريخي، ذلك أن هذه الأخيرة، الفينومينولوجيا، هي الموطن الذي تستقرّ فيه الأنظار، في إدراك الحق (Vérité)، والإجراء الذي به يتمّ تركيز الأبصار على لب القضايا المتأزّمة وفقا لوتيرة تقوّمه في الوعي، وبهذا يمكن استقصاء حياة الوعي ومساءلتها بصورة

رجعية (Régressive)، قهقرية، بدءً من الانتهاء توجّها نحو الابتداء، أي المساق الأرحب لحياة الوعي الذي تتقوّم فيه هذه الهيئات[1].

الأمر الذي يعني بأنّ الارتداد واستقصاء موضوعية القضايا العلمية ينبغي أن يحدَّدَ كالتالي: ضرورة استقرار كلّ شيء في أعماق الوعي، كما

يكون طموحه للظّهور في العالم انطلاقا من هذه الأعماق، وهذا ما يعني بما هو "درجةٌ عليا" في العمل على انبثاق الوجود الحقّ، ومن ثمة فالوعي لا يعني الوجود بمطابقته على نمط المُبَاشَرَةِ الصمّاء بل ترقّبٌ أقصى غاياتِهِ عطاء الوجود الفينومينولوجي، إنّه المنبع الحضوري الذي تنبثق عنه كلّ أصالةٍ للوجود وكلّ إعلانٍ عنها، تاريخية كانت أم رياضية...[2].

على هذا فإن الطّريقة التي تتجلى بها مساءلة هيدغر لعمل أحد أكبر مفكري الارتداد [هوسرل] قد أصبحت مَعلَمًا لا فقط لما يُسمَّى بـــ "تاريخ الفلسفة" (Histoire de la philosophie) وإنما أيضا لأجل فهم مسيرة الفكرِ نفسها، فلو كان مستقبل الفلسفة الممكن يرتكز، ضرورةً، على السّؤال الارتدادي ففي ذلك دلالة على أنّ معنى العمل الفلسفي يكمن في فهم كيفية فتح السؤال اللاّمنتهي، غير النّافذ، إذ لا وجود لاستئنافٍ أخيرٍ وخطوةٍ نهائيةٍ، كما لا يوجد تفكّك يُقدِمُ على حدودٍ نهائيةٍ تقصدُ اللاّمفكَّرَ، ذلك أن هذا اللاّمفكَّر لا يحيل فقط إلى المناطق اللاّمنكشفة والمجهولة، مناطق الظّل التي يسلِّطُ عليها نور الأسئلة المتميّزة، وإنّما يتعلّق، بصورةٍ أكثر، بتأسيس نفسه بالنّور الذي تزول فيه هذه الأسئلة، حيث يقاوم هذا النّور الفكر لأنه على غرار اللّوغوس الهيراقليطي الذي ليس أبدًا بمطابقٍ لنفسه[3].

---

[1] أنظر: هوسرل: أصل الهندسة، في: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية، ترجمة: المصدّق إسماعيل، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص ص 419-432.

[2] أنظر:انـــﭬزّو، هوسرل ومعاصروه، ص ص 62، 63.

[3] Bernet (R) : La vie du sujet, ibid.P215.

كما يدخل في اعتبار المنهج الارتدادي نوعٌ من إهمال اللّغة العلمية الطبيعية، أوبالأحرى، اللّغة التّقنية التي يطلق عليها هوسرل تسمية "السّطحية"، باسم تحصيل "الحدس الأصلي"، أي الإدراك المباشر لـــ "عالم المعيش" (Monde vécu) قبل العلمي وغير العلمي، الذي لا يتمّ العثور عليه سوى في الحياة اليوميّة[1]، بل ويعتبرها هي الأساس، إنّها "منبعُ كلّ تكوينات المعنى الفنيّة": إنّها مسألة اختيار الكيفية البسيطة والسّاذَجَة التي تتكلّم بها الحياة وفقا لما تقتضيه بداهة البراهين.

إنّ الارتداد السّليم، إذن، إلى سذاجة الحياة، بصورة انعكاسية، هو المنهج السّليم، بما هو فلسفة الحياة البَدئيَّة في تخلّيها عن كلّ الادّعاءات الفلسفية وموضوعية النّزعة المتمثّلة في كل ما هو "علمي"، باسم تخطّي نتائجها المتسرّعة التي أغفلت عالم الحياة*[2].

إنّ العالم هو دائما، سلفا (Déjà)، العالم المُعطَى مسبقًا وغير المشكوك فيه الذي يتوفّر دائمًا على يقينٍ للوجود وتأكيد ذاتي على صلاحيةِ الذّاتي الدّائم، ورغم أنّه ليس "مفترَضا" مُسبقًا كأرضيةٍ إلاَّ أنَّه يتوفّر، للأنا، في "الكوجيتو" ومع كلّ ما ينتمي له بالنّسبة لي، وما هو مشروع موضوعيا في تفاصيله تارةً وغير مشروع تارةً أخرى، وأيضًا مع كلّ العلوم والفنون، مع كلّ الأشكال

---

[1] أنظر: هوسرل: أصل الهندسة، نفسه.

* لم تكن الطّبقة الأصليّة لعالم الحياة (Lebenswelt) بعد هي الأرضية النّهائية التي ينبغي أن يتأسّس عليها المنطق الصّوري كما كان مُدركا في الفصول الأخيرة لـــ"المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي"، والمهمّة هذه يتمّ تكميلها في "التجربة والحكم".

[2] Husserl (E) : La crise des sciences, § 9 , P 69.

والمؤسّسات الاجتماعية والشّخصية، وبالذّات بقدر ما يمتدّ العالم الذي له، بالنسبة لي، وجود فعلي[1]، وتلكُم هي الواقعيّة بأقوى معانيها التي يقول الأنا من خلالها: "أنا متيقّن من أنّني إنسانٌ يعيشُ في هذا العالم، وأنا لا أشك في ذلك أدنى شك"، وهذه هي التّلقائية التي لابدّ من التحلّي بها والانطلاق منها.

والآن يتطلّب المنهج أن يسأل الأنا ارتداديًا بكيفيّة نسقية انطلاقًا من العالم بوصفه ظاهرته العينية، وأن يعرف، خلال ذلك، ذَاتَه هو، الأنا الترانساندانتالي، في عينيته، في نسقيّة طبقاته التقوّمية، في تأمينات صلاحياته المتداخلة التي تجلى عن الوصف، لأنَّ الأنا عند إنجاز الإيبوخي يكونُ مُعطَى في يقينٍ قطعي، ولكن مُعطى كـ"عينيّةٍ خرساء" يجب تأويلها والتّعبير عنها، ففي "تحليلٍ" قصدي نسقي يسأل ارتداديًا انطلاقًا من ظاهرة العالم في هذا المنهج النّسقي يتمّ بلوغ، في البداية، تضايفَ العالم والذّاتية الترانساندانتالية المموضعة في البشرية[2].

يتحدّد في "المنطق الصّوري والمنطق الترانساندانتالي"[3] طابع السّؤال الارتدادي كالتالي: إنّه يتأتى حتمًا من "عمومياتٍ تحتمل تفسيرًا خِصبًا"[4]، فالفينومينولوجيا لن تتمكّن، بما هي تحديد قبلي، من إثراء هذه العموميات الفقيرة ماهويا، ولن يكون "وضوحها" خصبًا إلا في إطار الاشتغال بأسلوب

---

[1] هوسرل (إ): أزمة العلوم الأوروبية، نفسه، § 55، ص 289.

[2] المصدر نفسه.

[3] Voir : Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, ibid. introduction, P 9.

[4] Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr :Derrida (J), ibid. P 175.

تنقيبي غايةً في السّذاجة، على أن هذه السّذاجة لن يكون لها المعنى الذي كانت مصبوغة به قبل تحصيل الوعي بهذه العموميات؛ تحصيل الوعي الذي يصفه هوسرل بـــ "النقد" والذي يحصّل، لأجل هذا العمل، على قيمة نظامية ومعيارية[1].

من خلال هذا الإثراء تسمح هذه العموميات المبدئية بالسّؤال الارتدادي المنفتح على الحياة في حضنها، ذلك أن وحدة معنى الهندسة، مثلا، هي وحدة التّقليد (Tradition)، وصيرورة العلم ليست تاريخًا سوى لأنّها تاريخٌ، ذلك أنّه كلّما قَلَّ تَقَدُّمُ صرحِها كلّما كان تكاثُرُ صُوَرِهَا وكانت تحوّلاتها كبيرةً، فأساس وحدة المعنى لا ينعزل في الانصهار النّسقي لعالَمٍ تكون أوّلياته مُتَقَوَّمَة مسبقًا، بوصفه العالَم نفسه، لا بما هو شمولية نهائيّة من الكائنات المحسوسة، وإنّما بما هو شمولية لانهائيّة من التّجارب تمثّل أيضا وحدانيتها (Unicité)، فوحدة المعنى العلمي، هذه، هي تقليدٌ منفتحٌ لانهائيًّا على كلّ ثوراتها، وبالتّالي فإن طرح سؤال هذه الوحدة التّقليدية، يعني التّساؤل: في أيّة ظروف تاريخيّة كانت أو ستكون العلوم كلّها علومًا بالمعنى الأصلي ؟

يقتضي العمل الفينومينولوجي تفكيكا منهجيًا، للعلم (L’épistémè)، يرتبط بالتوجّه إلى منبعه الأصلي في الرأي (Doxa) إذ يرتبط الأمر في هذا المجال بما يسمى بـــ: التّجربة قبل-الحملية (Anté-prédicative) بإضفاءٍ نوعٍ من الشّرعيّةِ على هذه الأخيرة وعدم اعتبارها ميدانَ بداهاتٍ في مستوى المقامات السّفلية لبداهاتِ العلم، على أنّ هذه الفكرة لا تعني أبدًا الحطَّ من قيمة

---

[1] Derrida (J) : Introduction, ibid. P 37.

العلم، بل بالعكس، تدلّ على تنوير (Aufklären)، أي توضيح، المسلَّمَات الخفيّة التي ترتكز عليها الأمثَلات العلمية.

إنّ سؤال الارتداد، بالنسبة لهوسرل، غير مرتبط بعملية إعادة مساءلة محتوى المعرفة من النّاحية الكرونولوجية، بالأخص، وإنّما بتقديم فهمٍ ممتلئ للمثال العلمي، ما يتضمّن أنّ الأمرَ مرتبطٌ بإعادةِ رسمِ المسارِ الشّامل الذي يقودُ من البداهة قبل-الحملية إلى البداهة الحملية (Evidence prédicative) وبالعودة إلى أصل العالم المؤمثَلِ (Idéalisé) نفسه[1].

فمن بين المشكلات التي واجهها هوسرل تلك التي تنطلق من التجربة قبل-الحملية إلى الفكر الحملي ومن، المشكلات الضرورية التي لها تحديدًا علاقة بها، الانفعالية إلى الفعالية، من الفردي إلى العام، ومن الزّماني إلى ما فوق -الزّماني، ومن هنا يمكن أخذ مشكل علاقة ما هو زماني بما هو فوق-زماني، على أساس أنّه ما يسمح بفهم التّعارض الموجود ما بين التّجربة الأصلية والحكم، ومن ثمّ إنجاز المعرفة البديهية المؤسّسة فينومينولوجيًا.

هكذا يكون، بالنسبة لهوسرل، استئناف تأمّل انبثاق اللّحظة المُحايثة الفــعلية والفو-زمانية للمعرفة[2] التي تبقى متماثلة من خلال تكريراتها الواقعية، إنّها عملية إجراء المَوضَعة (Objectivation)، أي الإجراء الفعّال

---

[1] Husserl (E) : Expérience et jugement, ibid. PP 53-55.
[2] Ibid. P 16.

(Actif) للأنا الذي يبدع هذه الهويّة، في الحمل [الإسناد] (Prédication)، التي تؤسّس خصوصيّةً دائمةً صالحةً للاتّصال والاستخدام مستقبلا خارج الوضعية الفورية[1].

يتعلّق الأمر، إذن، بفهم العبور من المَوضَعَة القائمة في التّجربة قبل-الحملية والتي تُفضِي إلى بناء الموضوعات "الواقعيّة" إلى المَوضَعَة التي هي في الأصل لهذه الموضوعات بمعنى "راسخ" أو التي هي "موضوعات الفهم" أو الــ"موضوعات المقولية"* التي يتمّ إنتاجها في النّشاط الحملي، والفارق الأساسي ما بين هذين النّوعين من الموضوعات هو فارق في الزّمانية، ذلك أنّ "العلاقة الضرورية في الزّمان هي هنا" و"تنتمي أصليًا إلى كلّ الموضوعات"[2].

بلغةٍ أخرى، يرتكز الانتقال من التّجربة قبل-الحملية إلى الحملية منها، ومن الحكم الفردي إلى الحكم العام، تحديدًا، على الانتقال من الانفعالية إلى الفَعالية، من "الرأي الانفعالي" إلى "التّلقائية المنطقية"، كما أنّ التّمييز، في هذا المقام، أقلّ انقساما عن التّعارض الاعتيادي، لا يجعلنا نعتقد فيه، وعلى هذا يقترح هوسرل "مفهوما أكثر جذريّة للانفعالية غير مفهوم الوعي السّاذج"، ذلك أنّه يوجد مُسبَقًا في تأمّل لحظةٍ فاعلةٍ، لحظةُ التفسير [3](Explication)، ولهذا

[1] Ibid. P 74.

* فيما يتعلّق بالمقولي وبالرؤية المقوليّة، أنظر المبحث الثّاني من الفصل الأوّل: فينومينولوجيا ما قبل التّكوين، وتحديدًا المطلب: د. الحدس المقولي، اكتمال المعنى حدسيا.

[2] Ibid. P 307-308.

[3] Ibid. P 70.

فإنّه ينبغي تسميّة "الانفعالية" بـــ "الانعطاء قبل الانفعالي المحض" (Prédonation purement affective) الـــ "اعتقاد الانفعالي في الوجود"، "التّنشيط البسيط"، غير أنّ التمييز "ما بين الانفعالية والفعالية ليس ثابتا"[1]، إذ إن هذه المفاهيم مجرّد أدوات للوصف، وهوسرل يعلم بأن وجود الانفعالية في النّشاط نفسه، انفعالية مشيّدة على نشاط الأخذ أو التحصيل (Appréhension) ومن ثمّة يوجد تشابكٌ للفعالية والانفعالية، لا يسمح بالتّمييز بينهما وإنّما فقط بمقابلتهما من وجهة نظر تكوينية.

إن قابلية التأثّر (أي الانفعالية) (Réceptivité) تسبق التّلقائية، غير أنّها ليست مستقلّة بذاتها ويوجد مسبقًا، في الواقع، ما هو حَمليٌ على المستوى الانفعالي المنفتح على التأثّر، والدّرجات التي يميّزها هوسرل (التّجربة قبل-الحملية، الحمل، الحكم العام) هي تصدّعات: النّظام التّكويني بحيث لا تشكّل تراتبيةً أو كرونولوجيا واقعية ومن هذا المنظور تكمن الصّعوبة بالضبط في تحرير الانفعالي من الفعّال، المتعلّق بالرّأي المنطقي[2]، ومن ثمّة فالوجود قبل-الحملي هو نقطة البدء الفينومينولوجي.

ب. الارتداد، البدء والتاريخ.

---

[1] Ibid. P 126.
[2] Voir : Dastur (F) : Dés mathématiques à l’histoire, ibid. P 40.

يتجلّى سؤال الارتداد بما هو لحظة ردّ الفعل ونوع من الثّورة التغييرية التي تطرأ، بالماهية، على الجريان في مثالية القيمة، فلا يمكن لأيّ تاريخٍ عالمي (Histoire mondaine) عطاء المعنى لحصول ما يجري -Avoir) (cours بما أنّ التّاريخ يفترضه، بل بالأحرى، إنّ المحافظة على حصول-الجريان هي التي تسمح بـــ"تحييد" التّاريخ العالمي، مع العلم بأنّ هذا "التحييد" يفتح فضاءَ تاريخ قصدي وداخلي (Intrinsèque) لـــ حصول-الجريان نفسه ويسمح بفهم كيف يمكن تقليد الحقيقة بعامة[1].

إن "حصول ما يجري"، الذي يبدو بأنه أكثر أهمية، يكون على شاكلة عمليّة إجراء إعادة التّفعيل* نفسها [تنشيط] (Réactivation)، من حيث قدرتها على فتح حقلٍ تاريخي خفي، تكون فيه طبيعة هذا الحقل نفسه قادرة على أن تجعل شيئا ما، مثل إعادة التفعيل، ممكنًا، وبالتّالي، فإنّه، وبعيدًا عن الرّدود التي تمارسها الفينومينولوجيا الستاتيكية يمكن إجراء ردودٍ أخرى أكثر دقةً وأكثر حذقًا وبصورة لانهائية تسلّم في الآن معًا الماهيات الفرديّة لأفعال الحدس في مسارها المثالي والمعنى الشّامل لتاريخ مفتوح بعامّة، وعليه فإنّه لا يمكن أبدًا أن تتحقق الفينومينولوجيا التّاريخية من دون تغيير اللّعبة التي يمارسها هذا الرّد المضاعف، بل ستكون فينومينولوجيَا التّاريخيّةِ حينذاك تفاهة وابتذالا، والفينومينولوجيا كلها معها[2].

---

[1] Derrida (J) : ibid. Introduction, P 36.

* يمكن ترجمة هذا المفهوم بـــ: إعادة التّفعيل وبـــ: التّنشيط أيضًا، من حيث يتضمن كلّ من المفهومين دلالةً على العودة إلى الماضي وإلى عالم المعيش وإضفاء نوع من الحياة والإيقاظ على ما هو مُغفل أو منسي.

[2] Ibid. P 37.

من هنا فإنّه لا يمكن فهم المنهج الارتدادي، بما هو جينيالوجيا تاريخيّة حقّة ذات طابع فينومينولوجي، سوى بالنّسبة إلى علاقته بالإجراء [الرّد والارتداد] المطبّق على الموضوع التّاريخي بحيث يتأسّس تحديد معنى التّاريخ انطلاقا من سؤال البدء الذي لا يعترف بأي بدءٍ أيا كان إلاّ من خلال تمثّل المعنى في قصديته فقط، أي بما هو "قصدٌ" (Intention) يتأمّلُ الإمكانات الماهوية التي يحتويها من حيث قابليته للامتلاء، ومن ثمّة فمعنى الفلسفة لديه لا يبتغي أي نمط من العمومية أو المقارنة، بل يتحصّل بإدراك القصد الفلسفي المطلق الذي يتأسّس على "التّكرار"* (Itération) في إمكانية تحصيله من خلال معاودة التّفكير في "تاريخ الفلسفة" و"فلسفة التاريخ" اللّذان يعتبران معاً حقلاً من التّجارب وفضاءً للبحث عن المعنى الحاصل في البنى القبلية للتّاريخية التي يتمكّن حصولها في نطاق المعقولية بحيث لا تُفهَم بلغة عصر الأزمة وإنّما بما هي تحتوي على آلياتٍ أومنطقٍ خاص يتجاوز كل ما صرّح به الفلاسفة من أفكار لصالح المعنى المقصود، أي "بنية صورية"[1].

---

* تخفق، وفقًا لهيدغر، محاولة العمل على إجلاء الأصل كأصل مفرد، موّحد ومتموقع في مكان وزمان محدّدين، كما أنّه واضح في كلّ مرةٍ ينوّه المرء بالأصل أصلاً مفردًا وجزئيًا، فإنّه يثبّت في النّهاية أنّه أصلٌ متعددٌ وقابل للتّكرار (...) وهذا يعني أنّ هيدغر قد عاد إلى المكان الذي بدأ منه، والعودة إلى البداية تعني أنّ البداية هي المكان الذي =يتموضع فيه أحد الأصول، وهنا تحديدًا نكون أيضا بصدد الحديث عن الحلقة (Cercle) والعود (Retour)، Voir : Heidegger (M) : L'origine de l'œuvre d'art, in : Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, Paris, 1962. وانظر أيضا: هيدغر (م): أصل العمل الفنّي، ترجمة: أبو العيد دودو، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2001، وأنظر أيضا هيوسلفرمان، نفسه، ص 321.

[1] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. appendice V, P 433.

من منظور لزوم التّكرار (Se ré-péter) بلا نهاية لأجل تحصيل مُثُلِيّة الصّورة الخاصّة بالحضور عينه ، وأن يكون العــ–ودُ (Re-tour) بغير نهايةٍ، هو الآخر، وأن تُنقَشَ في الحضور بما هو كذلك وأن العودَ هو عودٌ لحاضر عالقٍ في حركةِ إمساكٍ متناهيةٍ، ثمّة حقيقة أصليّة بالمعنى الفينومينولوجي تتمثّل في أنَّ العلاقةَ باللاّتناهي لا تستقرّ إلا عند تفتّح مُثُلِيَّة صورة الحضور بما هي إمكان العَودِ بكيفية لانهائية[1].

هذا هو توجّه الوعي الذي يتمّ بصورة كليّة في إطار معالجة العلاقة الفلسفية بالتّاريخ لا بما هي علاقة تاريخية بالمعنى المعهود والمألوف وإنّما من حيث هي استثمارٌ لمعقوليّة البعد الزماني في وضع البدء اللاّزم لممارسة الفلسفة ومدى قدرتها على تحصيل معنى التّاريخ، فهناك نوع من الحرج في قرار البدء والتّاريخية يكمن بين اختيار نقطة معيّنة بما هي مَعلَمُ التّراث واستعادته بالتأمّل والتفكّر وهذه الوضعية، التي كان ديكارت على إحاطة بها، هي نفسها ما ينبغي، بناء عليها، تحديد موقف الفينومينولوجيا وكيفية إقبالها على التّاريخ، بموجب أنّ البدءَ زاخرٌ بالمعنى الذي تتأسّس عليه كهانة المستقبل[2].

إنّ الوعي التّاريخي بالمهمّة العلمية هو ما ينبغي توفّره لدى العلماء والباحثين الذين عليهم الانطلاق من الحوافز التّاريخية[3]، ولكن في الوقت نفسه،

---

[1] دريدا (ج): الصوت والظاهرة، نفسه، ص ص 113–114.

[2] Husserl (E) : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, ibid. PP 564-565.

[3] Ibid. § 9 , P 66.

فإنّ فهم البدايات لن يتمّ تحصيلُهُ سوى انطلاقا من العلم المعطى، التّاريخ في هذه الحالة، في الصورة التي له "هنا" و"الآن" (Hic und nunc) وبنظرة نحو الوراء لتطوّره، ذلك أنّ كل تأمّل تاريخي هو جزء من الحاضر، ويتجه نحو الماضي، بما أن الحاضر هو الذي يمنح، في رؤية غائية للتّاريخ، معناه للماضي[1].

إنّ سؤال البدء يتحدّد بصورة مطلقة، لا من خلال إحداثيّات زمانية ومكانية، ضمن نسقه الغائي، ذلك أنه متى ما تجلّت إشكاليّة البدء كانت الفلسفة، ومن ثمّة فإن بداية التّفكير لا يَقبَلُ فيها الفيلسوف البادئ أي معطى خارج هذا النّسق نظرًا لأنه سيكون بمثابة الحكم المُسبق الذي يجد مصدرا له في التّراث والتّقليد، فالبدء المطلَق يتطلّب استعادةً نقديةً لمختلف المواقف التّاريخية، وهو ما يؤدّي إلى تحديد معنى البدء انطلاقا من القراءة العلمية، للمنتوجات الإنسانية عبر التّاريخ، التي تعتبر وحدة الاستباق الذي يتمتّع به الموقف التّاريخي العلمي، ومن هنا يكون البدء منتظَمًا في صورةٍ مطلقةٍ بما هو موقف لاتاريخي أي موقف علمي ونقدي في ماهيته يعبّر عن مدى معقوليته[2].

[1] Gérard (V) : La krisis, Husserl, ibid. P 15.

[2] Voir : Husserl (E) : Recherches logiques I, ibid. § 6,

وبهذا فإن سؤال استعادة التّاريخ، الذي تمّت ممارسته في "الفلسفة الأولى" من قِبَلِ هوسرل هو بمثابة التّاريخ العلمي الذي يسهّل مهمّة تحصيل الوعي، إذ لا يهدف إلى تطوير التّاريخ لوحده بما هو انشغال أحادي وإنّما "التّاريخ بمعنى غير اعتيادي"[1]، كلّي، يقصد تحديد قيمة كلّ "فلسفة" ممكنة، "وليس تنقيح ميراث تاريخي قديم ولا حتى تسهيل عمل المقاربة الفكريّة للطَلَبَة (...) فالمستحيل بالنّسبة لي هو القبول بأيّ من الفلسفات بما هي نهائيّة، أي بما هي ذات طابع أكثر صرامة"[2]، وبالتّالي بديهية، رغم أنّها في الوقت نفسه جملة من الأحكام المسبقة (أي الفلسفات النهائية).

ولهذا فقد لزم "تأسيس البدايات ضمن الوعي بالذّات، بما هي مستوى لاستئناف التّفكير في نهايتها، بوصفها نظرية كليّة في العلم تحتوي كل جوانب العقل: النظري، المعياري والعملي، ومن هنا فإنّه لازم تحديد التّاريخ، أيّ الموقف الفلسفي المطلق، بما هو "مدخل" الفلسفة ومبدؤها: تمعّن الذّاتية الفلسفية وتعيين التّاريخ انطلاقًا من الزّمان الحاضر: اليوم[3].

إن إجراء البدء في فهم الموقف التّاريخي، انطلاقا من سؤال الارتداد مشتقٌ من البنية الزّمانية للإدراك من حيث قيامها على آلية "استحضار" (Présentification) الموضوعات ومثولها بصورةٍ مطلقةٍ أمام الوعي، وهذه البنية الزّمانية الأصليّة من حيث هي حاضر دائم وحيٌّ هي التي تحدّدُ وضعَ

[1] Voir : Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 1.
[2] Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. leçon 1, P 7.
[3] Voir : ibid. leçon 1, P7-8.

علاقة التّاريخ بالفلسفة التي تتصف بطابع العودة إلى البداهات الأولى فـــ"...التّاريخ الأصلي للفلسفة (...) هو متابعة تشكّلات المعاني التّاريخية المعطاة في الحاضر، أي تشكّلات بداهاتها، – على مدى السّلسلة المدوّنة للإحالات الارتدادية التّاريخية– إلى غاية الوصول إلى البُعد الخفي من البداهات–الأصليّة التي تؤسّسها"[1].

وبناءً على ذلك فإنّ سؤال الارتداد التّاريخي*، من حيث هو أركيولوجيا فينومينولوجيّة، ليس سردًا لوقائعَ وحكاية لأحداث وإنّما هو براكسيس تأمّلي يتناول التّاريخ على أساس أنّه من بين الاهتمامات الفلسفية التي لا تنشغل بتركيب وإعادة تركيب السياقات التّاريخية ولا بالوصف والرواية، بل تتمّ عمليّة استعادة معناه المحايث انطلاقا من الزّمان الحاضر، أي زمان الانتهاء، نحو زمان الأصول المُسْتَقصَاة، أي زمان البدء، الأمر الذي يسمح بتخليص الموقف العلمي من أيّة شوائب وعوالق قد تلتصق به على سبيل الحُكم المتسرّع أو المغلوط والتوجّه نحو بنية المعنى بما هو "قصدية مطلقة"[2].

---

[1] Husserl (E) : L’origine de la géométrie, tr : Derrida (J), ibid. P 205.

* تجدر الإشارة، في هذا السّياق، إلى العمل التّطبيقي الذي حاول بول ريكور ممارسته من خلال استثماره لـــ"سؤال الارتداد" الهوسرلي على مستوى "العلوم التّاريخية" ومن ثمّة التوجّه إلى "قصديّة المعرفة التّاريخية" بحيث يسعى للإشارة إلى معنى تعقّل القصد الخالص الذي يشكّل الطبيعة التّاريخية للتّاريخ ويمنعها من الانحلال في أنواع المعرفة الأخرى كـــ: الاقتصاد، الجغرافيا، الديموغرافيا، علم الأعراق، علم الاجتماع. أنظر: ريكور (ب): الزمان والسّرد، ترجمة: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة: جورج زيناتي، ج1، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006، ص ص 282–283.

[2] أنظر:انـــڤزو (ف): هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، نفسه، ص 80.

كما يتجلى المنهج الارتدادي أيضًا في نوع من التقطّعات واللاّاستمراريات التي تقوم على العودة نحو البدء، بمُضَاعَفَتها، لأجل تحصيله كلّ مرة في وضوح استرجاعي: توضيح، من جهة، نمط جديد أو تأسيس جديد للتّاريخية، ومن جهة أخرى وبالتّضايف مع ذلك، تحديدُ الأدوات الجديدة والتوجيه الأصلي للتأمّل التّاريخي، ذلك أن تاريخية الموضوعات المثالية، أي أصولها وتقاليدها تخضع لقواعد غريبة، ليست لا بقواعد التّساوق الحَدَثِي للتّاريخ الإمبريقي ولا بقواعد التّساوق المثالي واللاّتاريخي، ولهذا ينبغي لميلاد وصيرورة العلم أن يكونا من قبيل ما هو "ممكنُ الوصول" من طرف حدسٍ تاريخي ذا أسلوبٍ خارقٍ، حيث ينبغي على تنشيط قصدية المعنى أن تسبق وتشترط – بحق – التّحديد الإمبريقي للحدث[1].

وبهذا، ووفقاً لمهمّةٍ ونقدٍ تاريخيَّين، لابدّ من الانطلاق من نقد: غاليليه (Galilée) ثم ديكارت (Descartes) والقيام بحركة تحترم التّعاقب الزماني يصحبها نوعٌ من "القفزات التّاريخية" التي لا تخلخل المعنى وتشلّه وإنما تثريه لأنّها ضرورية "للتمعّن الذّاتي" الناتجة عن وضع الانحطاط التّاريخي والعلمي، مع المراعاة، دائمًا، بأنّ هذه المهمّة التي يتداولها الفينومينولوجي ليست بالدّرجة الأولى مهمّة إبستيمولوجية فقط وإنّما، هي بالأحرى، مهمّة مرتبطة

[1] Derrida (J), ibid. P4.

بـــ "التمعّن حول المعنى الأصلي للعلوم الجديدة"[1] الذي يؤثّر على "روح الإنسانية الأوروبية الحديثة عموما"[2].

لهذا فإنّه، ولأجل تفادي الإبهام الذي يمكن للعلم أن يقع فيه لابدّ من التخلّص من التحوّل الذي طرأ على تكوين المعنى الحيّ، بحيث ينبغي الإبقاء على الوعي الحيّ الأصلي بالمهمّة، بما هي منهجٌ في التأمّل الفلسفي، ولكنه في الوقت نفسه لا يتم توارثه كما تمَّ توارث المناهج والعلوم الأخرى غير المتقوَّمة، أي أنّه لن يبقى لأية مهمّة، تاريخية كانت أو علمية، أية قيمةٍ من دون الارتداد نحو تاريخها، تأمّليًا، من خلال إنجاز العالِم (Savant) في نفسه ارتداديًا القدرةَ على مساءلة المعنى الأصلي لكلّ تشكيلات المعنى والمناهج التي يتوفّر عليها، أي "عن المعنى التّاريخي للتأسيس–البدئي"[3]، الأمر الذي يعني بأنّ كلّ ما هو مطبَّقٌ على مستوى العلوم الرّاهنة يمكن تسميته بـــ"التّقنية" (Techne) التي تسمح بتوارثها وتطبيقها من دون تحصيل معناها الحقيقي، وهذا هو سبب الأزمة*.

---

[1] Husserl (E) : La crise des sciences, § 9, P 68.
[2] Ibid. § 9, P 68.
[3] Ibid. P 66.

* يقول جيرار غرانيل بهذا الصدّد، وهو الذي اختصّ بترجمة المؤلّف الضّخم "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسناندانتالية"، ردّا على هوسرل في مقالٍ له يحمل عنوان: "هوسرل": "إنّنا علماء أكبر بكثير وأقوى ممّا كان عليه هوسرل، لأننا أكبر ممّا كان بإمكانه هو أن يكونه، والأمر هنا لا يتعلق باختلاف بين الأشخاص بل باختلاف بين أعمار الإنسانيّة، أي باختلاف بين عصور ينتمي إليها الأشخاص مع مجموع إنتاجاتهم وكفاءاتهم، فالبعض محدّد والآخر مستخدم ضمن حدود أساسيّة، التي هي حدود "لعبة الممكن" التي لا أحد بمناسب لها، ولا أحد بقادر على خرقها، بل حتى حرية الفكر نفسها هي

بهذا فإنّ التّاريخ المقروء عبر الارتداد، بالنّسبة لهوسرل، هو "حركةُ تضامنٍ وتضمّنٍ متبادَلٍ لتشكيل المعنى وتراكم المعنى"[1]، وفهم التّاريخ، هو فهمُ أنَّهُ، بصورة حميمة، "ترسّبُ" (Sédimentation) المعنى، و"تقوُّم" (Constitution) المعنى في الوقت نفسه، وعليه فإنّ أصل العالم المُعطًى قبليًا، هذا العالم الذي يحتوي كلّ تاريخٍ مترسّب، ليس سهل المنال بصورة مباشرة عبر التأمّل، إنّه ليس متضمّنا سوى بصورة غير مباشرة في المحطّات والرّواسب التي تعطي للعالم معناه الحالي، وهذا الأصل هو أيضًا ذاتي، ولكنّه في الوقت نفسه، مرتبطٌ بــ"ذاتيةٍ محجوبةٍ" غيرُ منكشفةٍ راهنيًا لا يمكنها التجلّي سوى عبر مفاهيم التّفكيك، وتحديدًا لأنّها في الأصل تأسيسات مُؤَمْثَلَةٌ، ذلك أنها ذاتية "إجرائيّة"، وبالتّالي فإنّ هذه الذّاتية الأصلية ليست سيكولوجية، إنّها ذاتية ترانساندانتالية وظيفتها أن تؤدّي إلى المنبع الأقصى والنّهائي لكلّ أشكال المعرفة[2].

إنّ إيضاح وتنوير التّاريخ، فلسفيًا، يعني إجراء سؤال الارتداد على التشكّل الأصلي لبعض الغايات، القائمة على الترسّب، والعمل على إجلاء الطّريقة التي ينبغي لهذه الغايات أن تكون عليها من دون إعادة تأويلها باستمرار، مع العلم بأن هذا الإيضاح والتّصحيح يتمُّ من قِبَلِ الأنا (Ego) لأجل كشوفاتٍ جديدةٍ تجتمع تحت مفهوم "التقوّم الترانساندانتالي".

هنا ملتبسة بلعب هذا اللّعب". أنظر: جيرار غرانيل: هوسرل، في: مجلة مدارات فلسفية، العدد 4، المغرب.

[1] هوسرل: أصل الهندسة، نفسه، ص 420.

[2] Husserl (E) : Expérience et jugement, ibid. P 58.

منذئذ، يجد الأنا نفسه في موقفٍ غريبٍ، نوعًا ما، إنّه مأخوذ دائما في ترسّب المعنى، إذ يكون [الأنا] في الوقت ذاتَهُ متقوِّما لكلّ معنى، وبهذا يحدث كلّ شيء إذا كان الأنا على الدوام "متقدما" (En avance) و"متأخرا" (En retard)، من حيث إنّه يُؤخَذُ في طريق الغائية: فهناك معطى قبلي موجود، هنا سَلَفًا، أي حينما يصل الأنا؛ فلا وجود لبدءٍ مطلقٍ، ومتقدّم دائما من حيث إنّ إعادة تفعيل المعنى الأصلي مرهونة به، إذ ينتمي إليه إعادة تأويل هذا الماضي الثّقافي الذي يصله في حاضر حي لتفكير مستقبله[1].

التّساؤل الارتدادي، إذن، نوعٌ من الممارسة التّاريخية على الفكر كلّه، على الفلسفة كلّها، يقصد تدشين الأهداف القائمة على توحيد الأجيال اللاّحقة من خلال فتح أسئلة المعنى الأصلي لإنجازات الإنسانية السّابقة انطلاقا من إيقاظها والعمل على نقدها، بحيث يتمّ الكشف عن إمكاناتٍ جديدةٍ وأفاقٍ جديدةٍ للرّاهن والحاضر الحي، بتحسينها وإعادة تشكيلها الذي يُعتَبَرُ من قبيل التمعّن الذّاتي (...) باتّجاه فهمٍ ذاتي للذّات بما هي كائن تاريخي[2].

يتمثّل الغرض من الارتداد الذي ينطلق من الحاضر الحي، الرّاهن، نحو تاريخ الثّقافة الغربية في استقصاء الأصول المؤسِّسة لغايات التّفكير ومدى امتثالها حاضرةً في الذّاكرة التّاريخية، بموجب الطّاقة، التي تتميّز بها

[1] Gérard (V) : La Krisis, ibid. P 15.

[2] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 15, PP 82-83.

الاستراتيجية الفينومينولوجية في تفكير موضوعاتها، من قدرةٍ توليديةٍ ودافعيةٍ للانبثاق، من خلال عمليّة الاتصال ما بين الماضي والحاضر، بين السَّلَفِ والخَلَفِ، وهو ما أثبتته آليات التّفكير الزّماني ومبرّراته الفينومينولوجية[1].

ولذلك تكتفي الكيفية التي تتمّ عبرها دراسة التّاريخ، من خلال منهج الارتداد، بسؤال الارتداد نفسه على أساس أنّه وسيلة قراءة التّراث والتّقليد، الأمر الذي يجعل منها موقفًا يبقى في أفق الوضع التّاريخي للذّاتية في نطاق نموذج الإنسانِ الذي يرسم معالمَه التّراث الإغريقي، ولكن من دون التسرّع في الوقوف بنفس الموقف الإغريقي حيال التّاريخ من حيث هو مبحث مستقل، أي من دون الأخذ بعين الاعتبار موقف الإغريق[*] من التّاريخ.

ج. العودُ الإغريقي، أفقٌ ومعقوليةٌ.

هناك ضرورة، إذن، لاختراق وتأمّل ارتدادي، تاريخي نقدي، من أجل الاشتغال على فهم جذري للذّات، وهو ما يتمّ باسم سؤال–الارتداد، أصليًا وفي كلّ مرّة، على ما يُرادُ بما هو فلسفة وفي الاستمرار فيه من خلال التّاريخ في جمعِ كلّ الفلاسفةِ وكلّ الفلسفات، غير أنّ هذا يتمّ أيضًا بالاختبار النّقدي لما

[1] Ibid. PP 488-492.

[*] إنّ موقف الإغريق من التّاريخ والاهتمامات التّاريخية موقف استهجان ونفور والدّليل على ذلك تصنيف أفلاطون للعلوم وحتّى أرسطو، بحيث كان هذا العلم يُعتَبَرُ من بين العلوم التي تعتمد على الخيال والمخيّلة اللّذان لا يحقّقان مبدأ العقل والمعقولية، بالتالي، جاء تصنيفه إلى جانب زمرة الحقول الأقرب إلى الفنون بدلاً منها إلى العلوم.

يحدِّدُ ، في رسم الهدف والمنهج، أصالَة الأصل القُصوى التي، بمجرّد إدراكها، تُسَيْطِرُ على الإرادة قطعيًا[1].

ليس تحريرُ هوسرل لكتاب "الفلسفة الأولى" بريئًا، أو بالأحرى هو يتضمّن أهدافًا ينظر إليها في غائيّتها، بما أنّ المثال الإغريقي لديه هو النّموذج الذي تبتغي عمليّة الارتداد تحقيقه من النّاحية النّظرية والعملية، وما عودته إلى أفلاطون تحديدًا سوى لأجل إبانة فعاليّة التصوّرات، التي يراها فينومينولوجية، مع الحياة الحقّة فلسفيًا، ومن هنا يبدو تبريرُ عودتِهِ إلى الإغريق منطقيًا جدًا وفينومينولوجيًا جدًا، من حيث إنّ الفكرَ الغربي يَدِينُ لأفلاطون بإبداع "فكرة العلم الحق والأصيل"[2] التي تتمثّل في "فكرة الفلسفة وكشف سؤال المنهج" لأجل التمكّن من ارتقائها إلى مستوى العلم الكلّي الذي يوحّد العلوم قاطبةً، وهي فكرةٌ إغريقيةٌ بالأصلِ، تعملُ على توحيد معنَى المعقوليّة التي أمكن لفلاسفةٍ معلومةٍ أسمَاؤُهُم من تبليغ جوهرها، إنهم: سقراط (Socrate)، أفلاطون وأرسطو* من حيث يتمثّل دورهم في تدشين الفلسفة[3].

لقد أصبحَ سؤال التّجربة الإغريقية ومثالُها أمرًا جوهريًا في التّأملات الفينومينولوجية، وهو ما تعبّرُ عنه الأعمال الأخيرة لهوسرل، بالأخص منها:

---

[1] Voir : Derrida (J) : Le problème de la genèse, ibid. PP 23-24.

[2] Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. P 10.

* من الأفضل إرجاء الحديث عن أرسطو إلى المبحث الثاني من الفصل الأخير، بما أن المسألة مرتبطة بالتدشين الأخير للفينومينولوجيا بما هي فلسفة أولى ولهوسرل بما هو خليفة أرسطو، على حسب ما يرى في نفسه هو.

[3] Voir : Husserl (E) : Philosophie première I et II.

"الفلسفة الأولى" بجزئيه (1923-1924)، و"محاضرة براغ" أو ما يسمّى بـــ"المهمّة الرّاهنة للفلسفة" (1934)، و"محاضرة فيينا" والذي يُطلَق عليه تسمية "أزمة الإنسانيّة الأوروبيّة والفلسفة" (1935)، بحيث يبحث هوسرل عن "موقفٍ نظريٍ" (Attitude théorique) يؤسّس عليه موقفَه الفينومينولوجي، وفقًا لاشتراكاتٍ قد يجدها فيه مع الإغريق(Les grecques)، بتعيينِ موقفٍ خاصٍ يتخلّصُ بواسطته من دلالة "التّقنية" التي انتهى إليها العلم الحديث من حيث هو معنى لا يبلغ الغائيّة المحايثة (Téléologie immanente)، كما يجعل لموقفه فاعليةً تاريخيةً في تفسير البنية التأمّلية لنشأة الفلسفة ولمعنى التّاريخ، وفي هذا المجال ينتقد هوسرل تصوّر الطّبيعة من خلال مقارنته بين العلوم الحديثة وكيفية فهم اليونان له، فحتّى وإن كان اليونان ينتمون إلى الطّبيعةِ نفسِها التي ينتمي إليها المُحدَثُونَ إلاّ أنّ هذه "الطّبيعة ليست هي ما يُقصَدُ بالمعنى اليوناني"، بل إنّ الطّبيعية لديهم هي ما كان يقوم أمام أعينهم، في عالم المعيش، في عالمهم المحيط كونه واقع طبيعي، فـــ"العالم المحيط التّاريخي لليونان ليس هو العالم الموضوعي كما يفهمُه المُحدَثُونَ، يقول هوسرل، بل هو "تمثّلهم للعالم"، أي العالم في اعتبارهم الذّاتي الخاص مع كلّ ما ينظرون إليه داخله كونه واقعا"[1].

وحدَهُم اليونان هم من يُحسِنُونَ العَيْشَ في عالمهم المحيط، العالم الرّوحي بامتياز، إذ ينصبُّ الاهتمام فيه بما هو "تشكيلة روحيّة قائمة فينا وفي حياتنا التّاريخية"[1] ولهذا فكلّ من يخرج عن التصوّر الإغريقي للعالَم المُحيط ويريد أن يقيم علمَ الرُّوح بعيدًا عنه فهو ساقطٌ في الخُلف لا محال، وهذا يجعل

[1] Husserl (E) : Annexe III, in : La crise des sciences, ibid. P 350.

لأوروبا مكان ميلاد يُدعى: يونان، سواء بالمعنى الجغرافي* أو بالمعنى الرّوحي وهو الأكثرُ أهميّة، أي اليونان بما هي "أمّــةٌ" (Nation): أفرادٌ ومجموعات تنتمي إليها، وبصراحة، إنّها "الأمّة اليونانية القديمة في القرنين السّابع والسّادس قبل الميلاد"[2] بحيث يتميّز أفرادُ هذين القرنين، عمومًا، بعالمٍ محيطٍ ذو خصوصيّة تَسمَح له بالنّمو والارتقاء إلى مقام التشكّل الثّقافي وهو ما أصبحوا يُطلقون عليه تسمية "فلسفة" (Philosophie) التي تحيل في معناها الأصلي إلى: "العلم الشّامل، العلم بكليّة العالَم، بالوحدة الكليّة لكلّ الكائن"[3] التي صارت تساؤلاً عن كلّ الصّيرورة وعن الوجود في صيرورة عبر مختلف قطاعاته العامّة، تتضمّن كلّ العلوم.

العلوم اليونانية، في نظر هوسرل، التي من بينها: الهندسة الإقليدية، الرّياضيات وعلم الطّبيعة هي أساس العلم الأوروبي، إنّها عناصرُ "بداياتٍ"، بحيث قامت هذه العلوم تحت تأثير النّظرية الأفلاطونية بأَمْثَلَةِ الأعداد التّجريبية، مقادير القياس، الأشكال المكانية التّجريبية والنّقط والخطوط والمساحات والأجسام وقام اليونان بتحويل قضَايَا الهندسة وبراهينها إلى قضايا وبراهين هندسيّة مِثاليَّة، إلى جانب تأسيسهم لــ "فكرةٍ نظريةٍ استنتاجية موحَّدة نسقيًا متجهة نحو هدفٍ مثالي بعيد وشامخ، إذ تَرتَكزُ على قضايا "أكسيومية" تتقدّم بالتّدريج في استنتاجات قطعيّة فكرة كلٍّ قائم على معقوليّةٍ محضةٍ"[4] بحيث

---

[1] Ibid. P 351.

* حتى وإن كان هوسرل لا يركّز عليه.

[2] Ibid. P 354-355.
[3] Ibid. P 354-355.
[4] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 8, P 25.

إنّ المعرفة في هذا المستوى تتمتّع بلامشروطيتها المطلقة، على سبيل القبلية، التي تتميّز بها النّظرية الأرسطية للقياس.

فالانطلاق، بالنسبة لكلّ علمٍ، يقتضي ألاّ يُدرِكَ المنطقُ بما هو تابعٌ لنظامِ العلوم من حيث تأسيسها الخاص من الدّاخل تمامًا كـــ "إمكانيتها المبدئية"، وهذا هو ما يُطلقُ عليه "المنطق الصّوري والمنطق الترانساندانتالي"[1] بـــ "التّأسيس الأفلاطوني للمنطق"[2]، ذلك أنّ هناك ضرورة، في العودة إلى أفلاطون، تحدِّدُ الاختلاف الرّئيسي للعمل الهوسرلي مقارنةً مع كلّ عمل فلسفي، إذ تتجلّى فيه، بصورةٍ أخرى، الرّوح الإغريقية وتُظْهِرُ قدرَتَهُ على القرار.

إذن، ومع الأخذ بعين الاعتبار للرُّؤية الأفلاطونية من النّاحية المنطقية يتمثل هذا القرار فيما يسمّيه هوسرل بـــ "المنطقي" (Le logique)، بحيث لابدّ من فهمه [المنطقي] في كتاب "أبحاث منطقية" بما هو إشارةٌ على اللّوغُوس، وليس مُهِمًا أن تَدين هذه الأبحاث، باسمها، إلى كون "موضوع" بحثِها يشمُل، بالفعل، مجموعَ المجالات التي تتضمَّنُه تأمّلاتٍ حول الرّياضيات، وتأمّلاتٍ حول الأنساق الصّورية بشكل عام، ثم عموميات حول العلوم.

---

[1] Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, ibid. introduction, PP 23-25.

[2] Voir : Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. leçon 3, 23-24.

لقد نشأ الموقف النّظري عن "الرَّجُلَيْنِ العظيمَيْنِ" في فترة أوج الفلسفة: أفلاطون وأرسطو (Aristote)، تحديدًا عن موقف الـــ "دهشة" (Thaumazein) بما هو أصل الفلسفة نفسها، مع العلم بأنّ هذا الانفعال [الدّهشة] لا يبالي بالعمل، بل هو انفعال قبل–علمي (Pré-scientifique) يتجسّد في شَغَفِ معرفةِ العالَم (Monde) التي هدفُها النّظر الخالص غير المبرَّر بالمصلَحَة والتّحديد اللّذَيْنِ يرتبطُ بهِمَا الباحث والمفكِّر بالمعنى المعروف، وبذلك فقد جَعَلَت هذه الدّهشة منه فيلسوفًا يرى العالَمَ من فوق و"اكتسبت حياتُه استعدادًا لتقبّل الحوافز الممكنة في الموقف النّظري الذي تحفّزه لأهداف التّفكير ومناهج جديدة تنشأ فيها الفلسفة أخيرًا، كما يصبحُ هو نفسُه فيلسوفًا"[1] بالانتقال من مجرّد الدّهشة إلى مستوى "النّظر" (Theoria)، في البحث عن المعنى، من خلال الكشفِ عن الطّابع الماهوي لهذه الواقعة التّاريخية.

إنّ عمليّة توضيح هذا الأمر ترتبطُ قبلَ كلّ شيء بتطوير حبّ الاستطلاع الذي ينتج عن الحياة الأصليّة، من مستوى الرّأي (Doxa) إلى مستوى العلم (Epistémè)، ومن يهتمّ بهذه الأمور يلاحظُ، بالدّرجة الأولى، تمايزَ أمّتِهِ عن غيرها من الأمَمِ* بفضل قدرته، بما هو فيلسوف، على الانتقال من مجرّد الحياة اليومية إلى مستوى النّظر، من الدّوكسا/الرّأي إلى العلم، أي من "تمثّل العالم إلى العالم الحقيقي" لينبثق سؤالٌ أكثر أصالةً في البحث عن

---

[1] Husserl (E) : Annexe III, in : La crise des sciences, ibid. P 365.

* يشير هوسرل هنا إلى خصوصية ثقافة كلّ أمّة على حدى: "كلّ من الأمم لها عالمها المحيط الذي تعتبره بتقاليده وآلهته، بشياطينه وقواه الأسطورية العالم التّلقائي الحقيقي إطلاقا". أنظر: هوسرل (إ): أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة، ترجمة: إسماعيل المصدق، ص 540.

الحقيقة نفسها المتطابقة لدى، من لا يعميهم التّقليد، أولئك الذين يُصرّونَ على تكريس حياتهم لمهمّة النظر في كلّ ما هو محض، خالص بصورة لانهائية** ، وهكذا تنتشر الفلسفة عبر توسيع نطاقاتها في صورة جمعٍ للفلاسفةِ وحركةٍ اجتماعيةٍ للتكوين الثّقافي فينتج عنها تأثيرٌ روحيٌ في تحديد الموقف النّظري للإنسان الفلسفي بحيث يتمّ لديه رفضً كلّ ما هو مُسبَقٌ من الآراء والأحكام و، بالتالي، من دون تقليدٍ وابتغاء الصّورة المثالية عن الكَوْن المُعطَى، وفقًا لمعايير الحقيقة اللاّمشروطة، الذي يؤثّر كليّةً على حياة الإنسانيّة الثّقافية قاطبَةً والتزامها بمعايير الحقيقة الموضوعيّة الماثِلَةِ كقيمةٍ مثاليةٍ تؤدّي من خلال تربية الأطفال وفقا لوتيرتها إلى تغيّرٍ شاملٍ في الممارسة ذات طابع نسبي وظرفي وتأثيري واضح يمتدّ إلى غاية معايير الحقّ، الجمال الغائية والقيم الشّخصية السائدة[1].

بهذا كان اليونانُ الشّعبَ المثالي بامتياز مع انطلاق مثاليته ، في الوقت نفسه، من واقعِه الحياتي اليومي متخليّا عن حياة التّقليد التّاريخي، غير الأصلي، في تحديد مصيرِه والأشكال التي تمّت فيها تربيته واستمداد صلاحيته، ومن ثمة تَكَوُّنُ جميع الاهتمامات المثاليّة المحضَة ممّن يعيشون فلسفيًا ولايةً للأفكارِ لا لشيء آخر، وبالتّالي يقوم اليونان بنوعٍ من بلورة الفعل الجماعي الذي تجمعه الرّوح الفلسفية عملاً، نقدًا وتنشئةً للصّلاحية بما هي مُلك للجميع، فــ"الفلسفة مطالبَة بتأديّة وظيفتها كونها قائدة للبشريّة".

** صورة الفيلسوف التي يتحدّث عنها هوسرل في هذا المقام هي صورة الفلاسفة اليونان كـــ: طاليس (Thalès).

[1] Ibid. P 368.

لقد استطاعت الأفلاطونية تقديمَ إنجازِ الموقِفِ النَّظَري للعِلمِ، كما قامَت بإضفاء روح التّجديد، للمعنى الإيتيقي، على العمل الفلسفي بما هو تحرّر من الأسطورة والحياة المُبتَذَلَةِ ليقُوم الكلّي (L'universel) مقامَهَا من حيث هو معيارُ الحقّ وحدس الماهية[1]، وهذا زيادةً على أنّ هوسرل يعتدّ بما قدّمه سقراط من منهجٍ جدلي يخضع للانتظام النّظري من حيث شروط المعقولية والأصالة النّظرية وذلك لأجل مواجهة السّفسطائي، الذي يغالط هذه العقلانية بل ويحطّمها.

ففي حين كانت الفلسفة الإغريقية الأولى، التي كانت موجّهَةً بسذاجَةٍ نحو العالَم الخارجي، تُعاني من وطأة تأثير ريبية السّفسطائيين في تطوّرها، بحيث تبدو أفكار العقل في كلّ صورها الأساسيّة فاقدة لقيمتها تحت تأثير المحاجّات السفسطائيّة، إذ كان روّادها يمثّلون فكرةَ الحقيقي في ذاته بما هي وهم خاطئ، فأثبتوا الطّابع الشكّي، التّخميني بحجاجات مُدهِشَة، كما ليست الحقيقة معهم سوى افتراضات ولا نظريات حقيقية في ذاتها، إذ لا وجود لعلومٍ أو فلسفةٍ رغمَ أنّ الفلسفةَ لم تكنْ هي الغَايَةَ الوحيدة، لقد كانت الحياة العمليّة كليّة خاصّة بأهدافها المعيارية المُثبَتَةِ، وبذلك فقدت فكرةُ الحياة العقلانيّة قيمتها، ومن هنا كان سقراط أوّل من تعرّف، بمواجهته لمفارقات السّفسطائيين، على مسائل تُحدد مصير الإنسانية بدربٍ موجّهٍ إلى إنسانيّةٍ

[1] Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. P 12-14.

حقيقيةٍ، أصليةٍ، لدى وقوفه، ضدّ النّزعة الرّيبية كما أراد لنفسه، على أساس كونه مصلحا للحياة العملية[1].

ومن هنا قام أفلاطون بتحويل كلّ ثقل هذه الحركة الإصلاحية نحو العِلمِ ويكون بذلك مصلحَ نظريّة العِلم، إذ ومن دون التّضحيّة بالدّوافع السّقراطية، سيكون، أفلاطون، أوّل من يوّجه الإنسانية نحو درب الاستقلالية، أي باستقلالها [الإنسانية] نحو إنسانيّة عقلانيّة، من خلال المرورِ بالعلمِ وإصلاحِهِ في إطار الرّوح الجديدة لجذريّة الفهم البديهي للمنهج.

إنّ ما يميّزُ إصلاح الحياة الأخلاقيّة التي اقترحها سقراط، هو أنّه يفسّر الحياة السّعيدة حقيقةً بما هي حياةٌ واقعةٌ تحت سلطانِ العقلِ، الأمر الذي يعني: حياةً ينكبُّ فيها الإنسانُ، أثناء تحصيل الوعي بالذّات بروح التّعليل الجذري، على نقد أهداف حياته وبالتّالي، عبر وساطته بنقد الدّروب التي يُلزِم بها حياته ووسائل يشغلها في كلّ مرّة، بحيث تتمُّ عملية التّعليل والانتقاد هذه، حسب سقراط، بما هي، صورةٌ لسيرورة المعرفة، أي بما هي عودَةٌ منهجيّة إلى المنبع الأصلي لكلّ شرعيّة ومعرفة، إنّها، بصورة ما، عودة إلى الوضوح المطلَق، إلى "العقل"، إلى "البداهة"، ذلك أنّ "كلّ حياةٍ يقظةٍ تتساوق بواسطة جهودات وأفعال خارجية وداخلية، كما تدفع كلّ أفعال قصود وحقائق هي قصود نسبية الوجود بحيث تتعلق بحقيقة العالم الواقعي، المحيط، كما هي قصودٌ تقصد قيماً، قصودٌ متعلّقة بالجميل، والقبيح، الخير والشّر، النّافع

---

[1] Ibid. leçon3, P 11.

والضّار (...) وفي غالب الأحيان تكون هذه القصود مبهمة تماما ومحرومة من كلّ وضوح أصلي"[1].

تعتمدُ المعرفة السقراطية كلّها على منهج الإيضاح المطلق، بحيث يقابل [المنهج] الحقائق بوصفها معايير، الخيّر والجميل فقط باعتبار الجميل والخيّر المتجلّي في الوضوح التّام و، بهذا، يمنح الميلاد لمعرفة حقيقيّة بالجميل والخيّر، وبالتّالي وحده هذا العِلمُ الحقيقي، المنبثق أصالةً من البداهةِ الكاملةِ، جديرٌ بجعل الإنسان فاضلاً بصورةٍ حقيقيةٍ، وهو الوحيد القادر على إنابته عن السعادة الحقيقية، أكبر قدر ممكن من الرّضا. إنّ العلمَ الحقيقي هو الشّرط الضّروري والشّرط الكافِ لحياةٍ عقليّة وأخلاقية[2].

اللاّعقل، الانغماس الأعمى في حياةٍ من دون أنوار والحياة اللاّمبالية المتجاهلة للجهود الممتدة إلى إيضاح المعرفة والمطالبة بعلمٍ حقيقي بالجميل والخيّر في ذاتهما، هذا ما يجعل الإنسانَ شقيًا وتابعًا لأهداف خرقاء، بحيث يتميّز كلّ من الحقيقة والخطأ، الأصلي واللاّأصلي بمجهود التأمّل لكي يتّضح المقصود، بحيث يتطلّب كلّ إيضاح من هذا الجنسِ دلالَةً نموذجيّةً، فكلّ ما يتجلّى في الحياة اليوميّة، التّاريخ والأسطورة إنّما يتجلّى حدسيًا بوصفه حقيقيًا أو أصليًا هو–نفسُه وبما هو معيار للرّأي البسيط الغامض، يتمثّل كليّةً كمثال لشيءٍ ما كلّي[3].

[1] Ibid.
[2] Ibid. P 12.
[3] Ibid. P 13.

هذا هو المقصود بحدس الماهية المحضة الذي يدخل طبيعيا بحيث يأخذ فيه كلّ عنصر إمبريقي عَرَضي طابعَ الجوهري والعنصر الحقيقي بكلّ حريّة فيتمّ تعقّله باسم الماهية، بما هو الحقيقي على العموم، وفي العمومية المحضة هذه، أو القبلية، يلعب دور المعيار الصّالح لكلّ الحالات الفردية المتخيَّلة لهذه الماهية عموما، فلو تمّ التّفكير في "إنسانٍ ما عموما" كما لو في وجودٍ يقيّم ويبذل جهدًا في مثل هذا الموقف عموما، منعطفا نحو هذا الجنس من الأهداف، متصرّفا وملتزِمًا بهذا الجنس من الدّروب، فإنّه من البديهي أن يكون وفقًا لقاعدةٍ عامةٍ هذا النّوع من الأهداف والدّروب أهدافًا أصليةً أو تكون، في حالة العكس، أهدافًا ودروبًا، على العموم، غير أصلية، غيرُ عقليّة وبتدخّل هذه الحالة الأخيرة، طبيعيا، يتعارضُ الجميل والخيّر، اللّذان ينبثقان في الوضوح، مع كل بداهةٍ ومن هنا يكون الرّأي غير مؤسّس[1].

لقد نَقَلَ أفلاطون إلى العلم المبدأ السقرّاطي للتّبرير الجذري (Justification radical)، فالمعرفة، البحث والتّأسيس النظريين ليسا سوى ضربًا خصوصيًا من الحياة الإراديّة والفاعلية، فالمطلوب، أيضا هاهنا، هو بالتّالي، التأمّل الجذري في مبادئ أصالتها، أصالة المعرفة، فإذا كان إصلاحُ الحياة الذي اقترحه سقراط موجَّهًا ضدّ السفسطائيين وفقًا لكون هؤلاء، عبر نزعتهم الذّاتية، قد أذاعوا الامتزاج وأتلفوا الآراء الأخلاقيّة العامّة، فقد واجههم أفلاطون بما هم مفسدين للعلم [أي لـــ"الفلسفة"]، وبالارتكاز على ذلك تمّ الوقوف في وجه السفسطائيين بنوعٍ من المقاوَمَةِ ضدّ ممارساتهم السّلبية، ذلك

[1] Ibid. P14.

لأنّ الحياة النّظرية للمعرفة العلمية من اللاّزم أن تكون عقلانيةً في مقابل الفهم السّاذج لها بما هي مجرّد ادّعاءٍ ساذَجٍ، لاواعٍ في ذاته بالإمكانات وبالشّرعية القصوى لأهدافها الغائيّة وللدّروب التي ينبغي أن تؤدّي إليها، وهذا ما جعل أفلاطون مؤسّس مذهب العقل الاجتماعي ورائدًا لمجتمعٍ إنسانيٍ عقلي حقيقَةً، أي مؤسّسا لحياةٍ اجتماعيةٍ حقيقيةٍ بل ومؤسّسً الأخلاق الاجتماعية بما هي الأخلاق الحقيقية وهو ما لدَيْهِ تأثيرٌ على فكرة الفلسفة الأولى لدى هوسرل.

فبما أنّ سقراط قد أسّس الحياة العقلية على العِلمِ المُعَلّل باسم البَداهة، فإنَّ هذا العلم بإمكانهِ أن يَحُلّ مَحَلَّ الفلسفة، إنّه العلمُ المعلّل بإطلاق، بحيث يُمثّل الحياةَ العقليَّة للفردِ عند سقراط وهو حياةُ الجَمع لدى أفلاطون، ليكون "الإنسان بالمعنى الأعظم" (L’homme en grand) مَحَلَّ الفَردِ، وبهذا تصبح الفلسفة هي الأساس العقلي ومبدأ أو شرط إمكان كلّ جَمعٍ أصلي، ولحياته العقليّة حقيقَةً، فحتّى لو كان أفلاطون يُدرِكُ كلّ هذا بوصفه محدودًا بفكرة المجتمع السّياسي ومشروطا بالزّمان، البُعد الكلّي لهذه الأفكار الأساسية للإنسانية المنصهرة في مجتمع واحد، فإنّه يمكن تصوّرُ انفتاحُ فكرةِ الإنسانيّةِ، وفكرة الثّقافة الإنسانيّة الجديدتين في دروبهما، وبالتّالي، إنّها فكرةٌ إنسانيةٌ وثقافة منبجستين من العقل الفلسفي[1].

تقود هذه الأفكار، إذن، إلى فلسفةٍ صارمةٍ تكونُ بمثابةِ وظيفة حياة اجتماعية مدعوّةٍ إلى إصلاحٍ وممارسةٍ فعليَّيْنِ مستمرينِ ومتناميّينِ، بحيث تحدُّد

[1] Voir : ibid. PP 12-16.

هذه الأفكار الطّابع الماهوي للتّاريخ ومصير الثّقافة الأوروبية، بحيث يَطَالُ العِلمُ كلّ ميادين الحياة ويطالبُها كليّةً، وبإلحاح، بالخضوع والامتثال إذ ينبغي على الحياة العقلانيّة الحقيقيّة، وبالتّحديد، على البحث والفاعلية العِلميَّيْنِ والحقيقيين، تجاوُز مستوى السّذاجة بصورة مطلقة وكليّة باسم الوضوح وتحصيل الوعي الجذريين، من خلال الالتزام بمبادئ تغترف من البداهة[1].

يتمكّنُ أفلاطون، بروحٍ سقراطيةٍ، من استقبال العلم من الريبية المعاديّة، ليُخضعَه للنّقد، بمبدأ اختراقي، بدلاً من الاستخفاف بها ضدّ إمكانية معرفة صادقة في ذاتها وضدّ علم معارض لكلّ وجود عقلاني، وذلك بشروعه، في الوقت ذاته، في تحليلٍ وضعي لإمكانية المعرفة والعلم، بتوجيهِ عقلٍ مسكونٍ بالمايوتيكا (Maïeutique) السّقراطية في توليد روح الإيضاح الماهوي الحدسي وبتوضيح معاييرها الماهويّة العمومية، وبذلك يفتح الطّريق للعلم الحقيقي ذاته بكلّ جهوده بالارتكاز على مثل هذه البداهات المبدئية.

بهذا يقتنع هوسرل بأنّ أفكار أفلاطون في المعرفة والعلم الحقيقيين وأفكار الفلسفة الحقيقيّة، تنبثق كلّها من وعي الإنسانية (Humanité)، كما أنّه الأوّل الذي تعرّف على أنّها التّيمات (Thèmes) الأكثر أهميّة، ذلك أنّها تُمثّل أسس البحث الفلسفي، كما أنّه، أيضا، هو مُبدِعُ الفلسفة وعلم المنهج (La science de la méthode)، بالارتكاز على المنهجِ الذي يسمحُ بتحقيق الفكرَة الغائيّة العُليا "للفلسفة" غير المنفصلة عن ماهية المعرفة عينها، فمنهج الديّاليكتيك الأفلاطوني يسمحُ ببدءِ عصرٍ جديدٍ ينبني على فكرة الفلسفة ذات

[1] Ibid.

المعنى الأعلى والحقيقي التي لا تتحقّقُ سوى على أساس الأبحاث الأوّلية بالارتكاز على مبادئ وشروط إمكان الفلسفة نفسها، الأمر الذي يتضمّن سبب حياة فكرة محجوبة تحدّدُ المستقبل هي : "فكرة تأسيس وتنظيم الفلسفة"[1]، وهذا عبر مرحلتين: الأولى هي الفلسفة بما هي "أولى" أمّا الفلسفة "الثّانية"، ما يسبقها بما هي فلسفة أولى، هو أنها ميتودولوجيا كليّة مبرّرة لنفسها على الإطلاق، أي هي علمُ شمولية المبادئ المحضَةِ، القبليّة، لكلّ العلوم الممكنة وشمولية الحقائق القبليّة التي تخفيها أنساقُ المعرفة ، إنّها حقائق مستنبطة بصورةٍ محضة من مبادئها، كما يمكن أن نفهم من البداهة وجود وحدة كلّ العلوم القبليّة التي لن تتحقق في محدوديّتها، هذه الوحدة التي لا تنفصل بفضل الاتصّال الجوهري بكلّ الحقائق ذات المبدأ الأساسي، عن وحدة العلوم القبلية[2].

أمّا في المرحلة الثّانية تنتج شمولية علوم الوقائع "الحقيقية" أي العلوم "التّفسيرية" بتوظيف منهجٍ عقلاني، إذ ترجع هذه العلوم، في كلّ محاولات تأسيسها و تبريرها إلى الفلسفة الأولى، يعني إلى النسق القبلي للمنهج العقلاني المُمكن عمومًا، متمكّنا عبر تطبيقاته المستمرّة من عقلانيةٍ كاملةٍ، وخصوصًا تلك التي تختص بالــ"تفسير" (Explication) النّوعي القادر على تبيين أنّ كلّ خطوة منهجيّة تقوم بها مُبَرَّرة منهجيًا بواسطة مبادئ قبلية.

تعود أصالةُ هذا الموقف الهوسرلي في التوجُّه إلى يونان هذا العصر تحديدًا، لأنّه يبتغي أساسًا "فكرة الفلسفة بما هي غاية محايثة للمعرفة" تتقوّم كلّ

---

[1] Ibid. P 17.
[2] Ibid. P 18.

التّأسيس العلمي والفلسفي منذ الإغريق حتّى الحقبة الرّاهنة، ومن ثمّة اكتساب الفينومينولوجيا نفسها دعائم هذا التّأسيس العلمي بما هو البدء و الابتداء نظريًا وعمليًا، معرفيًا وإيتيقيًا، ما يسمح بتجلّي القصد النّهائي لها [الفينومينولوجيا] المتمثّل في: تحديد الفلسفة بما هي الصّورة العليا للبراكسيس النّظري، أي لكمال (Entéléchie) الإنسانية في الإنسان بحيث تتحقّق غاية العلمِ وتحديد الهيئة الكليّة لماهية الأمور الاجتماعية وبنيتها المعيارية والعقلية[1].

ومن حيث يقتنع نوعُ الدّراسة الفينومينولوجية للتّاريخ، هذا، تمامًا بضرورة استخدام منهج "التّساؤل–الارتدادي" الذي يَعتَبِرُ مسلكَ قراءة التّراث بعامّة والتراث اليوناني بخاصّة، فإنّ الموقف الفينومينولوجي قائمٌ، في هذا المقام، في حضنِ أفق الموقف التّاريخي الذي تتبناه الذّاتية على تخوم المقام المثالي لصورة نموذج الإنسان كصورة مثاليّة مستلهَمَة من التّراث الإغريقي.

ولهذا كان لِزامًا فهمُ المقصود من "الإنسانية" نفسها، إذ سيكون من المُشِينِ الاعتقاد بأنّ هذا المفهوم، الذي يستخدمه هوسرل، مفهوم عام وغامض، مفهوم ذو دلالة ملتبسة، أو الاعتقاد بأنّه مجرّد إعادة إنتاج خاصّة بهوسرل للعبارة الشّهيرة "طبيعة إنسانية" (Nature humaine) التي قامت العلوم، وبالأخص العلوم الإنسانية(Sciences humaines)، بدفنِها، فالصّعوبة، على العكس من ذلك، تتأتى من كَونِ مفهوم الإنسانيّة عند هوسرل يتفرّدُ بخصوصيّته وتميّزه، كما أنّه ذو طابع تاريخي بصورةٍ كاملةٍ، بحيث

[1] Ibid. PP 19-21.

يفصل بين الإنسانية (Humanité) كإنسانية، وتاريخها كتاريخ عن "إنسانيات وتواريخ أخرى" التي قد يُطرَحُ السؤال عن ماهيتها وهويّتها.

إنّها الإنسانيّة "الإغريقية"[1]. ولا تُطلَق هذه التّسمية سوى على الإنسانيّة التي يكون بإمكانها السّعي وراء إمكانية الفلسفة، كما سُميت بهذه التّسمية لا فقط لأن أوّل شعبٍ تجلَّت فيه هذه القُدرة الفلسفية هو الشّعب الإغريقي، ولكن أيضا لأنّ كلّ تفكير وكلّ إرادة وجود قادِرَة ليس بإمكانهما التحقق إلاّ في علاقةٍ واضحةٍ ومحدَّدةٍ بشكل وحدود المحاولة الإغريقية[2]، وبالضبط ضمن تلك الحدود التي ينكشف فيها أنّ الإنسانية الحديثة لم تستطع في أية لحظةٍ أن تُظهر قدرةً على التمسّك بتلك الإمكانيّة، بمعنى القدرة على التمسّك بماهية العمل الفلسفي ذاته، وهذا بالرّغم من توفّرها على ما يسمح لها بذلك، كما أنّه وزيادة على علم الريّاضة وعلم الطّبيعة فإنّ سلسلةً من المشكلات الميتافيزيقية المجتمِعة والمدروسة في صورة أعمالٍ ضخمةٍ من هذا العمل الفلسفي لم يحظَ لحد الآن بإنسانية حديثة، أو بتعبير أدق إنّ الإنسانية الحديثة ما هي إلا جزء من هذه الإنسانيات، وتاريخها جزءٌ من تواريخها، تلك التي أُشيرَ إليها بإشاراتٍ غامضة اقتصرت على وصفها بإنسانيات وتواريخ "أُخرَى"، غير أنّ الإنسانية والتّاريخ "الإغريقيين" أمر واحد نفسه، وذلكم هو الفرق بين من يمتهن الفلسفة ومن يعيش الفلسفة، إذ تُعتَبَرُ نقطة تحوّلٍ في التّاريخ الكلي[3].

---

[1] أنظر: هوسرل (إ): النّص رقم 32، الغائية في تاريخ الفلسفة، في: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية، ترجمة: إسماعيل المصدّق، نفسه، ص 594–601.

[2] Voir : Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 6, PP 20-22.

[3] أنظر: هوسرل (إ): النص رقم 32، الغائية في تاريخ الفلسفة، نفسه، ص 563.

الإنسانية "الرّاسخة" [الإغريقية] هي التي حدّدت أهدافها بصورةٍ مسبقة لأجل تدشينٍ نظريٍ ينتظم مساقًا تأسيسيًا للقضايا من حيث يحتوي منظومةَ شروطِ إمكان للتحقيق العقلي، أي ضرورة الرؤية الحدسية، ذات الأصول الإغريقية، للحياة والعالم المحيط (Monde ambiant)، بما هي مقام أعلى، فـــ الـــ "إبصار" يعني "تحصيلُ شيء ما" بحيث يقصد به اليونان ضربَ التحصّل الأعلى للموجود بعامّة" ما يعني أن يماثل الإبصارُ، في ماهيته، الفكرةَ، أو بالأحرى المُثُل في دلالتها اليونانية الأصلية، أي لا من حيث "التّحديد الواقعي" أو الفعلي بل من حيث هو "مقصودٌ" يُتَمَثّلُ بما هو رؤية وحدس ذات رتبة عليا ومقام شريف، فشرفُ "النّظر" ابتداءً منذ عصر الإغريق هو الكيفيّة الرّئيسة التي بها يُقبِل الفيلسوف على الأشياء برؤية كليّة كما أسّسها أفلاطون[1]، فيتجلى إنجاز الإغريق آنئذ بما هو "الحركة التّاريخية لانكشاف العقل 'الذي يسكن الإنسانية' بما هي كذلك"[2].

ينبغي، إذن، على الفينومينولوجي أن يقف موقف التمعّن (Bisinnung) إزاء تاريخ الفلسفة وهذا بناء على تطبيق موقف الإيبوخي من حيث إنّ الفلاسفة يتبنَّون الفلسفة بما هي مشروع معطى مسبقا من قِبَل التّأسيس اليوناني والعمل على ممارسته من خلال وصف الحياة المنسيّة في الموقف الطبيعي، بوصفها حياةً قصديةً، كما يتطلّب الأمرُ إجراء التمعّن في الفلسفة الإغريقية بما هي مثالٌ حيٌ على تأسيس الفلسفة بحيث يتمّ تحويل الحياة من حال الغموض إلى حال الوضوح والتنوير، أي تحصيل المعنى الغائي فينومينولوجيًا.

---

[1] أنظر فيما يتعلّق بالفلسفة من حيث هي إبصار ونظر وحدس للماهية: هوسرل (إ): فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: إنــڤزّو (ف)، نفسه.

[2] Ibid. § 6, P 21.

وبهذا تتحدد الرّؤية الهوسرلية بالرّغبة الفلسفيّة في إعلان اتحاد الحقيقة والإنسانية فـــ "أن ندفع بالعقل الكامن إلى فهم قدراته الخاصّة، وأن نفتح (...) أمام نظرنا إمكانية (...) تحقيق فلسفة كليّة، هذا ما سيتم البث فيه بالنسبة لمسألة معرفة هل الغاية التي ولدت بالنسبة للإنسانية الأوروبية مع ميلاد الفلسفة الإغريقية، تلك الإنسانية الرّاغبة في أن تكون نابعةً من العقل الفلسفي في سياق الصّيرورة اللاّنهائية حيث يمرّ العقل من حال القوة إلى حال الفعل، مع ميولٍ لانهائي نحو الحالة السّوية بفضل الحقيقة والأصالة الإنسانية التي يتميز بها، هل كانت هذه الغاية مجرّد هذيان ساذج لواقع قابل للتعيين تاريخيًا، وإرثًا عَرَضيًا لإنسانية عرضيّة، ضائعة وسط إنسانيات وتواريخ أخرى، أم على العكس، ما تفتَّحَ لأوّل مرّة في الإنسانية الإغريقية هو، بالأحرى، هذا الذي كان كـــ "كمال أول" محايثًا ماهويًا في الإنسانية بما هي كذلك ؟"[1].

هذا هو مقام الفلسفة الأرقى في صورته الإغريقية النّموذجية التي ينبغي على أوروبا الالتحاق بركبه*، ذلك أنّ طريقةَ الحياةِ المتحقّقة في الأمّة اليونانية، بفضل الفلسفة والعلم، تصلُ درجة الاكتمال عبر أفقها اللاّنهائي بواسطة الأجيال التي تتجدّد انطلاقا من روح الأفكار التي تسود الفلسفة

[1] Ibid.

* معلوم أنّ الالتحاق لا يكون إلاّ بالنّسبة لشيء مستقبلي غير أن هوسرل، وبموجب فهمه للزّمان ولكونه يرى بأنّ الماضي أكثر الحالات نموذجية بالنّسبة له وفي الوقت نفسه هو ما يطمح أن تجده أوروبا المتأزّمة من خلال الإجابة عن سؤال العودة إلى هذا الماضي المثالي، فإنّه يتحقق من العثور على المستقبل: إنّ حل أزمة الحاضر يكمن في فتح أفق الماضي لأجل الانفتاح على المستقبل المجهول، وهنا، تحديدًا، تتجلّى معادلة هوسرل التي يقترحها في طرحه لأسئلة الزّمان التي تناولها من حيث فهمه بما هو حاضر حي، أو راهن، بالأحرى، الذي هو أضيق من الحاضر عمومًا.

والجماعات الفلسفية، بحيث أنّ فهم السّلوكات يتأسّس في صورته النّظرية، إذ "إنّ ما يكتسبُه العمل العلمي ليس شيئا واقعيًا وإنما شيء مثالي"[1]، فالصّورة التي يتحقّق بها لا تطلب إنتاج مَثِيلِهِ في الواقع أو مُطَابِقُهُ من قِبَلِ شخصٍ آخر أو أشخاص متعدّدين وإنّمَا هو نفسه من دون تقليدٍ أو تجــريب مــا ينتجه آخرون هو عينه[**]، مفهوما في مثاليته التي تمنحه الصّلاحية الحقيقيّة، من حيث هو حقيقة، ذلك أنّه في هذا الاهتمام النّظري المتطوّر يصبحُ كل ما هو مكتسب هدفاً ذا معنى نسبي يؤدّي إلى هدفٍ آخرَ أرقى منه يبتغي الصّورة المطلقة التي بفضلها تتجدّدُ كلّ الإنتاجات العلمية في صورةٍ متتاليةٍ لانهائيةٍ تُحدّدها، قبليًا، ماهيتُها بما هي ميدانٌ يشملُ العمل "كحقل" للعلم، أي أنّ العلم يبلغ، بهذا، فكرة "المهمّة اللاّمتناهية (Tâche infini) التي يتمّ، في كلّ وقت، إنجازُ عدد لامتناه منها بحيث يُحفَظُ بناءً على صلاحيته الدّائمة، نظرًا لأنّها تُعتَبَرُ أساسَ مقدماتِ الأفق اللاّمتناهي من المهام التي تنتظم في وحدة ذات مهمّة شاملة"[1].

إنّ عملية توجّه منهج الارتداد نحو الإغريق، الماضي الحضاري والثّقافي النّموذجي، لا يقصد مجرّدَ الاكتشاف وإنّما تدبير قضاياه بروحٍ فلسفيةٍ ونظريةٍ، أي علمية، في صورةٍ مختلفةٍ تمامًا عن مجرّد التأريخ، إذ ينتج عنها انبجاسُ رؤيةٍ فينومينولوجيةٍ للإنسانية الجديدة، ولهذا فهوسرل لا يهتمّ بكلّ ما هو متضمّن ومحتوى بل يسعى لجرّ خيط السير والانتظام الذي يُوحّد، مختلف

---

[1] Husserl (E) : Annexe III, ibid. P 357.

[**] يتحدّث هوسرل في هذا المجال عن أبسط أنواع النّشاطات الحياتية التي ينبغي أن تنطلق من التصوّر نفسه لماهية السّلوك المحدّد في صورته قبل–الثّقافية (Pré-culturelle) كـــ: الصّناعة اليدويّة، زراعة الأرض، أسلوب السّكن...أنظر: أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة، نفسه، ص 356.

الرؤى الفكرية والفلسفية، هدفها استخلاص ماهية التّاريخ والعلم، عمومًا، في صفائهًا.

ومن ثمة يكتفي هذا النّوع من الدّراسة الفلسفية لتاريخ الفلسفة الذي لا يتميز فعليًا عن فلسفة التاريخ[2] برسم ضرورة المنهج، أي "التّساؤل الارتدادي"، بما هو سبيلٌ لقراءةِ التّراث الإغريقي على الأخص، وهذا وجه الحاجة لنموذجٍ نظريٍ يرى فيه هوسرل أفقَ موقف تاريخي للذاتية، بحيث يقع في حدود نموذج الإنسان كمثال مشتق من التّراث الإغريقي من دون التّركيز على موقف الإغريق حيال التّاريخ كأمرٍ قائم بذاته في التّأملات التّاريخية، الأمر الذي يخصَّص للفهم النّاجم عن تناول مجالات المقام الترانساندانتالي للذّاتية تناولاً ذاتيًا[3].

---

[1] Voir : Husserl (E) : Annexe III, in : La crise des sciences, ibid. P 37.
[2] Derrida (J) : Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, ibid. P 282.
[3] إنــقزّو، هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، نفسه ، ص 97.

الفصل الرابع

مباحث الأزمة والمعنى الفينومينولوجي للتاريخ

المبحث الأول

فينومينولوجيا الأزمة وغياب الحس التاريخي

"إنّ معنى أزمة العلوم لا يتعلّق بعلميتها، بل بالدّلالة التي كانت تتخذها، بالدّلالة التي كان العلم عموما يتّخذها والتي يمكن أن يتّخذها الوجود الإنساني. إنّ رؤية الإنسان الحديث للعالم تحدّدت كلّها في النصف الثني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها وانبهرت بالازدهار النّاجم عن هذه العلوم، وهذا ما

أدّى إلى الإعراض في لامبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكلّ إنسانية حقّة".

Husserl (E) : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale.

إنّ كتاب "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية" ذو أبعاد أوسع من كتاب "الفلسفة بما هي علم صارم" بحيث تناول جيدا مسألة التاريخ بمضاعفة لوائح سير القصدية التلقائية والقصدية التأملية، بتشكيل الفروقات بما أنها تتمثّل في آن معا، في تعارض يحصل عرضا أكثر تفصيل عن البرنامج الذي لابد على الفينومينولوجيا من إيفاءه حقّه[1] من حيث تحديده بما هو المهمة الأساسية لوصف "عالم الحياة" كما تعيشه أية ذاتية قصدية، وفي الوقت نفسه نظرة جد سوداء للعلوم والفلسفة الحديثين مع مؤاخذته على نسيان المطالب المرتبطة بهذه التيمة الجوهرية لكي لا ترتبط بها إلا من خلال مسلكات موضوعانية[2].

يحدث كل شيء إذن كما لو أن هوسرل بجلاء بأن جهده في تفكيك القصدية إلى هذا الحد (إخفائها) عن سيرها لا يمكن أن يجري سوى على عكس مسيرتها، مثلما وجب عليه دائما الاستمرار في الممارسة بتلقائية، لأن القصدية، في الواقع، لا يمكن إلا أن تكون مدروسة، حتى بعد الرّد، من الانبثاق، من النتائج التي أثبتتها، إلى "قلب المعنى"، بجعلها تتحمّل "ترحيلا" إلى حيث تتم إعادة نقلها في مفاهيم "السيكولوجيا القديمة"[3] ومن هنا "يمكن للفيلسوف أن يتحدّث عن تفسير متناقض في المبدأ: فليس لديه أي حظ ضد قوة التقليد"[4]؛ ذلك أنه، إن وجب عليه "إلقاء نظرة إلى غاية جذوره الأخيرة"، باسم النقد الذي سيمارسه عليه، "فالحكم المسبق الطبيعي وبأكثر دقة الفيزيائي الذي

[1] Voir : Husserl (E) : La crise des sciences européennes, ibid. § 34, PP 140, 153.
[2] Voir : ibid. § 56, PP 216-223.
[3] Voir : ibid. § 71, PP 275-289.
[4] Ibid. § 65, P 252.

هو حكم كلّ السيكولوجيا الحديثة"[1]، ينبغي أيضا أن تقبل بأن التأمّل الذي عليه البدء بإجرائه في "السذاجة"، بتأثيرها على الموقف الطبيعي الذي بإمكانه لوحده أن يزوّده بمحتوياته، هو اكتمال إدراك العالَم الذي ترانساندانتاليا، هو مسألة، اهتمام مغلق، حيث إن التضايف الترانساندانتالي يكون مغلقا تماما.

إن ما لا يعني من دون شكّ بأن "كل هذا الذي منغلقا في السابق وغير قابل للوصف" لن يتمكّن من أن يكون من "الآن فصاعدا مُدرَكًا" بما هو "خلفية" (arrière-fond) ، الحياة القصدية* نفسها، كي يكون مدرَكاً بما هو دافع "إنجازاته التقوّمية"، بما أنه في الواقع "الـــ "انا" (Je) الذي كان الــ"أنا" (Je) الساذج لم يكن سوى الــ"أنا" الترانساندانتالي على ضرب الانغلاق الساذج"، ولكن في المقابل يُظهر ذلك بصورة جيدة التوتّر الأقصى الذي لا يمكن حينها إلا أن يكون مثبّتا ما بين البقاء المستمر لعلاقة مباشرة مع هذا "التكثّف الصامت"، الذي هو الــ"أنا"، سرعان ما يتّصل في أحد طبقاته التقوّمية المنتظمة وهاوية أعماق صلاحيته التي لا توصف"[2].

بما أن البرهنة المباشرة تسبق على الدوام"، وعرض "النسق القوي للحقائق القبلية ذات النوع الجديد والمدهش بصورة قوى"، الذي ينبغي على الفينومينولوجيا أن تنتهي إليه بواسطة توجيه "الحقائق الوضعية" لتتمكن من

---

[1] Ibid. § 64, P 249.

* فيما يتعلّق بالتّاريخ القصدي لعلمٍ ماهوي خاص فإنّه يلهم تحصيل الوعي بشروط إمكانه، بشروط ومعنى تاريخية العلم بعامّة، ثم بالتّاريخية الكليّة بما هي أفق أخير لكل معنى، وكلّ موضوعية بعامة.
Voir : Derrida (J) : Introduction, ibid. P 14.

[2] Husserl (E) : La crise des sciences européennes, ibid. § 55, P 212−216.

إعادة توازنها في علاقتها مع "حقائقها الفينومينولوجية" التي ينمّ ملحق "عيون المسائل الفينومينولوجية" 1910، المؤرّخ في 1924 بالاعتزام على تحديد نظامها ولكن من دون القدرة على ضبطه بوضوح.

أ. في معنى الأزمة:

إن العمل الذي يقوم به هوسرل عبر صفحات كتاب "الأزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية" الذي صدر عام 1936 ببلغراد ونشر في صورته الكاملة عام 1954، يتميّز باقتراح الفينومينولوجيا كونها الفلسفة الوحيدة التي بإمكانها أن تنقذ أوروبا من حالة: أزمة المعنى التي تسببت فيها العلوم الحديثة والنزعة الموضوعية (Objectivisme) التي لها صلة وطيدة بها، إذ يبيّن من خلاله العلاقة الوطيدة ما بين الفينومينولوجيا الترانساندانتالية بما هي فلسفة قدوم والمشكلات التي يواجهها العلم الرّاهن.

فإذا كان التفكير في الأزمة يتطلّب العمل على بيان تجلّياتها وأبعادها، فإن هوسرل يتحدث عن "أزمة العلوم الأوربية" عبر مختلف هذه الأبعاد بمختلف التجليات كما يلي:

تقوم الفينومينولوجيا على وصف الحالة (La cas) التي تتناولها تحليلاته وتسمّيها بـــ: وضعية أزمة يعاني منها العلم، ولكن، ووفقا لما جرت عليه العادة، يتوجّه الانتباه إلى فهم "مفهوم الأزمة" بتأثير من القراءات الإبستمولوجية، إذ يحيل معنى الأزمة المشكلات والإحراجات التي يتعرّض لها

العلم عبر مسيرة تطوّره بحيث يتجلى عجزه عن مواصلته في التطوّر والتقدّم*، ذلك أنه في الكثير من الأحوال يتمّ إرجاع الأزمة، مثلا، إلى أسباب الغموض القائم والتعارض ما بين مبادئ العلم، منطلقاته ومناهجه.

زيادة على أنه وبفضل المعرفة الشاملة، لهوسرل، بعلوم عصره وإلمامه بها من: رياضيات ومنطق وفيزياء، وقدرته على متابعة تطوّر علوم عصره فقد كانت له دراية دقيقة بهذا الوضع، بحيث كان في العديد من الفرص يتساءل عن الأساس التي تقوم عليه هذه العلوم [الوضعية] بالإضافة إلى توظيفها لجملة من المفاهيم التي ليست واضحة بما يكفي، كما تنطلق من مبادئ غير شفّافة، إلا أن الأمر لا يعني بالضرورة شكّا في "علمية" (Scientificité) هذه العلوم.

هذا الذي يعبّر عنه هوسرل في كتابه العمدة "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسانداناتالية"، دون أن يشكّ أبدا في دقتها الداخلية، بما أن ما حققته من نجاح نظري وتطبيقي دليل على ما تعتدّ به من صرامة ومن علميةٍ رغم جملة التغيّرات التي طرأت عليها، ومثال الفيزياء دليل على ذلك، "...فالفيزياء كانت وستبقى على الدّوام علما دقيقا سواء مع نيوتن (Newton) أو بلانك (Blanck) أو أينشتاين (Einstein) أو أي أحد مستقبلا"[1]، فالمشكلة ليست على هذا المستوى من الطّرح، بما أنها صحيحة وسليمة، وهو ما يصدق على مختلف العلوم الأخرى من نفس طبيعة الفيزياء: أي علوم الطبيعة،

* هذا، على الأقل، ما تعلّمناه مع غاستون باشلار (G. Bachelard) من خلال فلسفة القطائع والتخلّص من الترسّبات الماضية وتوماس كوهن (T.S. Kuhn) من خلال التّركيز على قراءة البنى الأساسية للثورات العلمية.

[1] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 1, P8.

كالبيوفيزياء، الطب وغيرها، إلى جانب العلوم الروحية التي لا يمكن الشكّ في صرامتها ودقتها أبدا، باستثناء "السيكولوجيا رغم ادعائها بأنه تقدّم التفسير الأخير لعلوم الروح"[1].

من هنا فإنه لا يمكن أن يكون للشكّ (Doute) مجال في الصلاحية العلمية لهذه العلوم: طبيعية كانت أم إنسانية [روحية] ماعدا "علم النفس" الذي يتميّز بقصوره الناتج عن التوجه الوضعي الذي اتخذه منذ تأسيسه، ولكن بالرغم من ذلك فهناك إقرار وقناعة كبرى بأن هناك "أزمة" (Krisis)، بل وأزمة عميقة جدا، قد تؤدّي إلى الانحطاط العلمي والتاريخي أيضا، ولكن كيف يمكن الحديث عن أزمة للعلوم ؟

لكي يتم استيعاب مقصد كتاب "الأزمة" ومدى المعنى الذي يحمله لابد من التخلّص كلية مما يتضمّنه تصوّر العلم من حيث دلالته، بما هو صرح قائم بذاته، مستقل عن غيره من حقول الحياة الإنسانية، لأن هذا هو السبب الأوّل والأخير للأزمة نفسها من حيث هي رؤية فينومينولوجية، فالفينومينولوجيا ليس بإمكانها البتة أن تنظر إلى العلم في انفصاله عن الحياة، أو دلالته على الأقل، إذ لا وجود لأزمة سوى بالنسبة "لفقدان العلم لدلالته بالنسبة للحياة"[2] من حيث كانت السائد في هذا العصر قائما على "ردّ فكرة العلم إلى علم الوقائع"[1].

[1] Ibid. § 1, P 9.
[2] Ibid. § 2, P 9.
[1] Ibid.

هناك إشارة مباشرة، إذن، إلى أن معنى "الأزمة" الذي يتناوله الفينومينولوجي الأوّل مرتبط بدلالة العلوم الحديثة بالنسبة للإنسان والوجود الإنساني ورؤية العالم التي أصبحت محكومة بالعلم الوضعي، بدء من منتصف القرن التاسع عشر، وكيفية تناوله لموضوعاته، ومن هنا كان فكر الإنسان عبر المجلات المختلفة متميّزا بإرادة التخلّي عن الأسئلة الحاسمة ذات العلاقة للإنسان وعدم المبالاة تجاهها.

هذه هي أزمة الفلسفة في الوقت الحاضر*، أزمة الريبية، وهي في نفس الوقت أزمة العلوم الجزئية التي فقدت كل دلالة بالنسبة للإنسان، حيث تمّ تأسيس الإنسانية الأوربية انطلاقا من روح الفلسفة والعلم، فإن أزمة الفلسفة والعلم هي في نفس الوقت أزمة الإنسانية الأوربية بأكملها و"مرض" العلم والفلسفة يعني "مرض" الثقافة الأوربية[1]، والعجز عن تحقيق الفكرة الأصلية للفلسفة، هو في نفس الوقت عجز أوربا عن أن توجد وتحيا حسب الفكرة المؤسسة لها.

ب. في أزمة المعنى:

* "إنّنا نحن أبناء الحاضر الذين نشأنا في مجرى هذا التطوّر نواجه الخطر الأكبر بأن نغرق في طوفان الريب، وأن نتخلّى بذلك عن حقيقتنا الخاصة".

[1] Ibid. PP 317-318.

تعتبر أزمة العقلانية الأوروبية أزمة عرضية بالرغم من أنها مصيرية، وذلك لأنها لا تمتد إلى العقلانية في جوهرها وإنما إلى العقلانية الحديثة، وهي بذلك حالة لانحطاط للعقلانية، فجوهر العقلانية لا تمسّه الأزمة وكلّ ما حدث أن عقلانية أوروبا الحديثة قد أضحت تعيش الاغتراب الذي تسبّب فيه انغماسها في الرؤى الطبيعية والموضوعية، وعلى هذا فالأزمة قد أمسك بأنيابها عقل في حقبة تاريخية محدودة فقط، إنه العقل الغربي الذي يبحث عن النجاح والمنفعة، إذ أنتج جملة من النسبيات الخطيرة من مثل النزعة النفسانية، الطبيعية والعلمية والتاريخية بحيث ترفض كلها الطابع الترانساندانتالي للعقل كما تتنحى عن البحث في الأنا المحض بما هو الأساس الوحيد لإقامة علم نفس حقيقي.

يوجد، إذن، خطر حقيقي يتربّص بالإنسانية الغربية الحديثة بحيث الحدث العظيم الذي يسجّل آثاره هو "فقدان المعنى"، الأمر الذي الاستسلام لنزعة شكوكية حديثة يخشى إنسان العصر الحديث من خوض معركتها فيغرف العقل ويتقاعد عن أداء مهمته وعمله الإبداعي الروحي.

الأزمة التي يتناولها هوسرل هي أزمة فقدان المعنى، أزمة توجه في المسؤولية بالدرجة الأولى تجاه تحمّل أعباء ما يخلّفه العلم إضافة إلى البعد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي من لدن الإنسانية الأوربية، زيادة على أنها أزمة العلم والفلسفة التي تعبر باعتبارها المبدأ الأوّل، ومن هنا فأوربا هذه لا يمكن شفاؤها من المرض إلا بتحقيق الفكرة التي تقوم على ملئ حياتها بالمعنى وعطائها قيمتها الدليل على عدم تحقق الوحدة الكليّة للفلسفة انقسامها إلى

تيارات ومدارس متعارضة[1] ومختلفة، فلا وجود لفلسفة واحدة تساهم في تأسيسها مختلف الأجيال لتتقدم بالتدريج نحو التحقق الكامل، بل، بدلاً من فلسفة واحدة توجد أدبيات فلسفية تتزايد بلا حدود تفتقد لكل رابط بينها: وبدل حوار جدّي بين نظريات متعارضة تعلن، رغم تعارضها، ترابطها الداخلي ووحدة اقتناعاتها الأساسية وإيمانها الثابت بفلسفة حقيقية، ليس هناك تفاعل جدي للفلاسفة فيما بينهم، وذلك يتجلى في الانقسام التي توجد عليها الفلسفة في الزمان الحاضر وما تبديه من نشاط غير منظّم فــ"الفلسفة الغربية من وجهة نظر الوحدة العلمية تعيش حالة من التدهور في مقابل العصور الماضية منذ منتصف القرن الأخير"[1].

ومن هذا المنظور الفينومينولوجي ليس بإمكان العلوم الوضعية أن تسدي برأيها في أي شيء يتعلّق بهذا التصوّر بما أنها لا تتوفّر عليه أصلا، ومن هنا تتبع علاقتها في المسؤولية التامة عن هذا الفقدان لسؤال المعنى بصدد الإنسان، فالعلوم الوضعية مسؤولة بكيفية ما عن هذه الوضعية، ذلك أن أزمة العلوم تتجلى في الإقصاء الوضعي للأسئلة الحاسمة بالنسبة للوجود الإنساني مع العلم بأن إحداثيات التقويم العام لهذه العلوم ولامبالاتها بمعنى الإنسان يحدّد بدء من بعد الحرب، إذ تحوّل شعور الجيل الأخير تجاه العلم الوضعي، إلى شعور عدائي، فليس لديه ما يقوله بصدد الحياة "إنّه يقصي مبدئيا الأسئلة الملحّة بالنسبة للإنسان المعرّض في أزمنتنا المشؤومة لتحوّلات مصيرية، بما هي أسئلة تحمل معنى الوجود الإنساني أو لامعناه"[2]، من حيث

---

[1] Ibid. § 56, PP 220-221.
[1] Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 2, PP 21-23.
[2] Ibid. § 2, P 10.

ارتباطها بالعقل واللاّعقل، والتي تتعلق بسلوك الإنسان إزاء المحيط الإنساني وغير الإنساني، وبحريته في أن يشكل محيطه حسب معايير العقل، ولهذا فقد كان "انهيار الإيمان في عقل "مطلق" يستمدّ منه العالم معناه" هو الذي أدّى إلى "انهيار الإيمان في معنى التاريخ، معنى الإنسانية، وحريتها من حيث هي مقدرة الإنسان على أن يعطي معنى عقليا لوجوده الإنساني، الفردي والعام"[1] ففقدان الإنسان للإيمان دفي العقل يعني فقدان الإيمان في "الإنسان" نفسه.

لا يمكن للعلم الطبيعي طرح مثل الأسئلة بما أنه يقوم اللامبالاة بكل ما هو ذاتي(Subjectif) ، بينما علوم الإنسان هي التي يخوّل لها الاهتمام بالوجود الرّوحي للإنسان عبر تاريخيته، التي تتطلّب نوعا من الميول إلى أحكام القيمة التي تتعارض مع علمية العلم الوضعي الصارمة بموجب عدم الاهتمام أصلا بأسئلة الإنسان، فـــ"العلم الذي يدرس الأجسام الخالصة ليس له ما يقوله عما هو ذاتي"[2]، بما أن علمية العلم الوضعي تفترض مجرّد الاكتفاء بالعمل على مراقبة الواقعة وتسجيلها، سواء كانت وقائعه متعلقة بالعالم الفيزيائي أو الروحي، بل على العكس من ذلك، فالعلم الذي لا يقوم بمثل هذا الإجراء* لا يعدّ علما أو يُنتَقَصُ من قيمته العلمية، الأمر الذي يجعل العلوم الحديثة قاصرة عن مساعدة الإنسان في إعطاء معنى لوجوده وفعله وتوجيه

---

[1] Ibid. § 5, PP 18.

[2] Ibid. § 2, PP 10-11

* في هذا الإجراء يتحصّل الإيغو بما هو كوجيتوكوجيتاتا (Ego cogito cogitata) الأمر الذي يعني أنّ العالم الضّائع بما هو إقرار على الذّات لا يمكن إعادة إثباته إلاّ بما هو هذا الذي أفكّر فيه "كوجيتاتوم الكوجيتو" هو الوجود الوحيد اليقيني في العالم ومن هنا بدأ في ربط كلّ العالم الموضوعي بالبداهة الأصلية للكوجيتو، ما يتضمّن مبدأ القصديّة..Voir : ibid. § 20

حياته الفكرية والعلمية، ومن هنا لا يمكن الإنكار بأن هذا النمط من العلم يفتقر، بل يُعدَم الأفق الروحي والتّاريخي على حد سواء.

لقد باءت محاولات العصر الحديث بالفشل حيال تحقيق هذا المعنى الفلسفي للحياة العلمية والنظرية وحتى الأخلاقية وآل الأمر إلى ضياع الثقة وفقدانها ما بين العلوم الجزئية والفلسفة بما هي العلم الكلّي، ومن ثمة فقدان الثقة في العقل وفي إمكانياته على توجيه حياة العلم والمعرفة، وهذا، بطبيعة الحال، بناء على المنهج الذي كان معتمدا آنذاك لبناء الفلسفة بما هي العلم الكلي الذي لم يؤدِّ إلى الجديد سوى في ميدان الطبيعيات، ما أدّى إلى سيطرة النزعة الموضوعية، الساذجة، للعلم، التي ترى في سيادة المنهج الفيزيائي أمرا مطلق الصلاحية، الأمر الذي يعني بوضوح أن الوضع المتأزّم يحيل مباشرة إلى "فقدان الإيمان الذي يدفع إلى تأسيس فلسفة شاملة"[1] تزعزع من خلاله الاعتقاد في مثال الفلسفة والمنهج ، ما أدّى انتكاسة أدّت إلى فهم العلمية والحقيقة من خلال "الموضوعية" ونزعتها الميّتة التي تقوم على تأويل بمعان ضيّقة، ممّا أدّى إلى قياس الفلسفة نفسها، بمقياس هذه "العلوم الوضعية التي كانت قائمة كشيء لا يمكن التطاول عليه"[1] والنظر إليها من منظورها وبالتالي الحكم عليها، وعلى صرامتها التي وضعت موضع شكّ، وهذا ما يعني انقلاب الآية بحيث أصبحت العلوم الوضعية هي الحَكَم والفلسفة لا تلحق بركب التطوّر الذي يجدر تحقيقه.

---

[1] Ibid. § 4, P 15.

[1] Ibid. P 16.

تكمن خطورة هذا الموقف في أن التشكيك في إمكانية تأسيس فلسفة تتميّز بطابعي: العلمية والصرامة، في تخلي العلم عن المشكلات التي تنتمي للفلسفة بمعناها الدقيق، وبالتالي عن الأسئلة العليا للوجود الإنساني، أسئلة الحرية والمعنى والغاية والتاريخ، ومنه التخلي عن كل طموح في توجيه الحياة الإنسانية استنادا إلى العلم والعقل، وهو ما يحيل، ضرورة، إلى الإبعاد القسري، باسم نجاح نموذج العلوم الفيزيائية، لكلّ ما هو إنساني وما ينتمي للفلسفة التي تتناول قضايا الوجود الإنساني التي هي أجدر بأن تُلقَى خارج دائرة العلم، الأمر الذي يؤدّي مع ذلك إلى انهيار "العقل المطلق، الذي يستمدّ منه العالم معناه، كما ينهار الاعتقاد في معنى التاريخ، معنى الإنسانية، في حريتها، من حيث هي قدرة الإنسان على منح معنى عقلي لوجوده الإنساني الفردي والعام"[1].

تبدو الأزمة في حال عدم مواصلة التاريخ لمعناه وتوقّفه عند العصر الحديث، الأمر الذي لا يسمح له ببلوغ معنى الزمان المحايث للبنية القصدية والغائية وبالتالي عدم تحقّق معنى الاستكمال والتاريخية بعامة أي أن هناك نوعا من الإحالة إلى "نهاية" التاريخ ضمن العصر الحديث في إعلانه للتوقّف عند البداهات اللاقطعية التي يعتقد علماؤه بأنها أصلية "لذا فتعيين تاريخية الحداثة إنما هو أمر رهن انقطاع الفكر عن "الميتافيزيقا"، ولو أن هذا الانقطاع

[1] Ibid. § 5, P 18.

أصلا إفساد للثقة في المقتضيات "المطلقة" للعقل باعتبار أن معنى التاريخ والإنسانية قائم لديه"[1].

يتم استقراء معالم الأزمة التي يقوم هوسرل بتحليلها من خلال تركيز النظر على الإحاطة بها، فهو يصف هذه العلوم بأنها أوربية، بما أن العلوم الحديثة علوم أوربية، غير أنه لا يقصد من ذلك أبدا تأمّل الجانب الجغرافي الذي نشأت فيه هذه العلوم بل كونها نشأت في أحضان الثقافة الأوربية، وبالتالي مدى امتداداتها في جذور وأعماق التاريخ الأوربي، الأمر الذي يتضمّن بأن أوربا كيان ثقافي تاريخي ووحدة حضارية متميزة.

بما أن ميلاد العلم والفلسفة الحديثين في أوربا ليس أمرا عرضيا، ذلك أنهما يتجذران في الواقع الثقافي الأوربي، إن فكرة العلم والفلسفة هي فكرة أوربية نشأت لأول مرة عند الإغريق الذين وضعوا الحجر الأساسي للثقافة والتاريخ الأوربيين، إذ يشير هوسرل في كثير من الأحيان إلى الأهمية الكبرى لبعض الإنجازات الثقافية السابقة على الحضارة اليونانية القديمة، إلا أنه يرى، مع ذلك، أن الفلسفة والعلم، بمعناهما الحقيقي، لم يظهرا إلا فيها [اليونان القديمة]، العلم والفلسفة أوربيان في أصلهما، ولم تعرفهما أي من الثقافات السابقة على اليونان القديمة، حتى تلك التي حققت في مجالات أخرى منجزات مهمة، وهذا

[1] إنــﭬزّو(ف): هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، نفسه، ص 95.

"لأنها هي ميلاد الإنسانية الأوروبية التي تريد أن تكون إنسانية انطلاقا من العقل الفلسفي"[1].

ولكن ليست العلاقة فيما بين الموقف العلم-فلسفي والثقافة الأوربية أحادية الجانب، بل لا ينبغي الوقوف عند مجرّد القول بأن أوربا تتجلى بما هي مهد العلم والفلسفة وإنما لابد من الاعتبار بأنه ومع انبثاق العلم والفلسفة فقد تم تأسيس الكيان الثقافي لأوربا وميلاد الروح الأوربية[2]، وبالتالي لم تكن أوربا قائمة بما هي واقع ثقافي تاريخي، ثم، بعد ذلك، قامت في وقت ما بابتكار هذا الشكل الثقافي الخاص، الذي هو العلم أو الفلسفة، ولكن ما حصل هو أنّ ميلاد أوربا نفسها قد تحصّل، في الوقت نفسه، مع نشأة الفلسفة والعلم[3].

يرتبط إذن كلّ من مصير أوربا وحياتها بوضعية كلّ من العلم والفلسفة، فـــ"فكرة الفلسفة بما علم صارم" التي، تقود الإنسان بناء على مبادئ حياته النظرية والعلمية، هي الفكرة المؤسسة لأوربا، أي أنها ما يشكّل المعنى الذي تتجه الثقافة الأوربية نحو تحقيقه، والقوة الدافعة التي تحرك التاريخ الأوربي ولهذا فلن تبقى كلّ من الفلسفة والعلم بما هما ظاهرتين معزولتين عن الحياة وإنما، العكس هو الصحيح، تمثّلان أساس التاريخ الأوربي بأكمله، لأن الفلسفة

[1] Husserl (E), ibid. § 6, P 21.

[2] Husserl (E) : Annexe III, (La crise de l'humanité européenne et la philosophie), in : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, PP 354.

[3] Ibid. PP 355. Et voir aussi : Derrida (J) : Le problème de genèse dans la philosophie de Husserl, ibid. PP 247-249.

تتطلّب الاشتغال والسير عبر كل مجالات الحياة تحت نور وتوجيه العقل الحر ومعاييره وقيمه، حتى تحدّد دروبها الأكثر سدادا[1].

إن تأكيد هوسرل للعلاقة الداخلية القائمة بين فكرة العلم والفلسفة من جهة والثقافة الأوربية من جهة أخرى، لا يعني الإدعاء بأن الفلسفة شكل ثقافي خاص بأوربا فقط، أوأنها تحمل سمات نوعية ترتبط بالثقافة الأوربية وحدها، فهوسرل يرى أن الفلسفة إمكانية كامنة ضمنيا في أفق كل ثقافة إنسانية كيفما كانت؛ هذه الإمكانية تجد أساسها في ماهية الوعي إنساني، وبالضبط في بيئته القصدية، وهذا بناء على أن الوعي يتجه وفقا لبنيته القصدية نحو تحقيق أقصى درجات الحقيقة والعقل بحيث يقوم هذا النزوع في العقل، قبل أن يظهر النشاط النظري نفسه إلى جانب الاهتمامات العلمية والفلسفية[2].

غير أن حاجة الإنسان اليومية المباشرة للحياة العملية والآفاق الضيقة المرتبطة بها تسهّل تخلّي الوعي عن طلب الحقيقة والمعقولية، فيكون العقل محدودا بمستوى الحاجات فقط، أي لمجرّد أنه يحقّق طلباته المؤقّتة عمليا والمرتبطة به الأمر الذي يجعل منها أغلالا تضيق أفق الوعي وتحدّده كما تكبح نزوعه نحو الحقيقة والعقل لدى إحداثية اليومي من الطلب، فـــ"الثقافة

[1] Voir : Derrida (J), Ibid. PP 2450.

[2] Voir : Husserl (E), ibid. P355.

غير العلمية التي لم يلامسها العلم بعد هي مهمة الإنسان وإنجازه في مجال التناهي، حيث لم ينكشف الأفق المفتوح بلا نهاية (...) في عالم محيط متناه"[1].

أما عن تجاوز هذا الوضع المحدود والأفق الضيق نحو الأفق اللانهائي فإنه ومع استلهام روح الفلسفة اليونانية الذي يُفهَم من خلال الأمثلة* المستمرة للمعنى اللانهائي فإنه يتأسس على تجاوز من كلّ أفكار التناهي ومعها الثقافة الروحية بأكملها وإنسانيتها، وبالتالي يتجسّد ذلك بتحقيق أقصى للنزوع الذي لا يتم إلا مع نشأة الموقف النظري العلمي-الفلسفي، من حيث يعمل على تحرير الوعي من الآفاق الضيقة للحياة العملية ومن قيود العالم المحيط المباشر، عالم الحرفة أو العائلة أو الثقافة الخاصة، لينفتح على العالم كعالم[2]، وبناء على هذا الموقف المتحرّر من أسر الحياة اليومية والآفاق الضيقة المشروطة بالحاجات العلمية، يتمكن الوعي من استعادة نزوعه نحو التحقيق الأقصى للحقيقة والعقل.

رغم أن هذه الفكرة قد تصدق على غير الثقافة الأوروبية إلا أن هوسرل يميّز هذه الأخيرة عن غيرها [الثقافات الأخرى] بأنها الثقافة التي جعلت تلك الإمكانية ترى النور وتنتقل إلى السطح وهذا بم أنه قد تم في

---

[1] هوسرل (إ): أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة (محاضرة فيينا)، في: الأزمة، ترجمة: المصدّق (إ)، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، نفسه، ص 530.

* بتقوّم الدّقة باسم الأمثَلَة أو العبور انطلاقًا من أدوات حسيّة نهائية وقبل-العلمية لعالم الحياة، يتعلّق الأمر هنا أيضا بشروط الإمكان، المتضامنة والملموسة، لهذه الموضوعات المثالية: اللّغة، البينذاتية، العالم، بما هو وحدة أرضية وأفق..Voir : Derrida (J) : Introduction, ibid. P03.

[2] هوسرل (إ): أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة (محاضرة فيينا)، نفسه.

اليونان القديمة ولأول مرة التعبير عن فكرة الفلسفة كمعرفة تنشد الحقيقة المطلقة بغض النظر عن كل الرؤى المصلحية والمنفعية وكل القيود الصادرة عن الثقافات الإنسانية الأخرى كالصين مثلا أو الهند، ذلك فكرة الثقافة الأوربية تميل إلى توجيه الحياة النظرية والعملية على ضوء العقل ومعاييره، هي الفكرة التي تتجه نحوها كل الثقافات، هي الغاية التي يتجه نحوها كل جمع إنساني كيفما كان، فإن النموذج الأوربي لإنسانية فلسفية نموذج كوني، كلّي، يتعالى على كل خصوصية ثقافية أو تاريخية.

رغم أن فكرة الفلسفة التي عرفت ميلادها في اليونان القديمة لم تتحقق بالفعل إلا أنها لا تزال تحيا في الثقافة والتاريخ الأوربيين. وهذا ما يبرّر لجوء الإنسانية الأوربية، في حال أرادت تجديد ذاتها والتحكم في مصيرها في عصر النهضة، إلى فكرتها المؤسسة، فكرة الفلسفة والعلم كمعرفة حقة يتم الاعتماد عليها لتشكيل كل مجالات الحياة.

ج. أزمة العلوم، أزمة الفلسفة:

تشهد العلوم الجزئية، في مقابل تراجع الفلسفة وانقسامها وتمزّقها، تقدّما معلوما يتمثّل في تحقيق انتصارات كبيرة إن نظريا أو تطبيقيا، علما أن هذا التطوّر العلمي الذي لا يعبأ بالوضع الرّاهن للفلسفة هو نفسه معنيّ به، العلم أي أنّ معنيّ بالتدهور، فالعلم نفسه في أزمة، بموجب أن ما يؤول على الفلسفة تؤول إليه العلوم كلّها بما أن الفلسفة هي المعنى الشامل للإنسان الذي تسعى

العلوم الجزئية لخدمته، وهذا لأن الرياضيات هي التي أصبحت أم العلوم بدلا من الفلسفة، في العلوم الحديث.

إنّ كون الرياضيات علما كليّا يجعل من العلم يتخذ شكلا آخر من التطوّر ويوجّه حياة الإنسان نحو مجرى آخر مختلف تماما عن مجرى طرح أسئلة المعنى الإنساني، ما يجعل من الفلسفة تسقط ضحية التصوّر موضوعي النزعة للعلم الذي يبرّر إقصاءه كلّ ما هو ذاتي، كل ما هو إنساني وقيمي مرتبط بحريته ومسؤوليته وتاريخيته، بدعوى أنه يحترم المقاييس العلمية والموضوعية، ومن هنا فإن الثقافة الأوروبية تقع في إحراج الأزمة ذلك أن هناك علوما دقيقة ولكنها لا تعطي للإنسان أي اعتبار، معنى وقيمة، الأمر الذي يجعلها تبرّر عجزها بصفتها العلمية في عدم تناول مثل هذه الموضوعات الإنسانية، زيادة على وجود فلسفة تريد الاهتمام بالإنسان ولكنها لا ترقى إلى درجة العلمية كون العلمية، في ادّعاء العلوم الجزئية، تريد الموضوعية الكلّية وعدم الاكثرات بالإنسان في جوهره، "إن النظرية الشاملة التي تطمح إليها [الفلسفة] يجب أن تكون أيضا نظرية لوجود الإنسانية ولغايات الإنسانية ومنتجاتها، بل يجب أن تضمّ ذاتها تيمائيا باعتبارها هي ذاتها تشكيلة غائية للبشر"[1].

ولكن الأدهى والأمرّ هو أن هذا المرض قد أصاب بعدواه حتى الفلاسفة أنفسهم الذين فقدوا الثقة في الفلسفة نفسها نظرا لما يعاش من تعارض ما بين تطوّر العلوم وتقهقر الوضع الفلسفة، الفكر الأصلية للفلسفة بما هي علم كلّي، إذ يدّعي البعض بإن الفلسفة، مع هذا التطوّر العلمي، صارت من دون موضوع ومن ثمّة لازم عليها التكيّف مع تصوّرات العلم والتكيّف مع المفهوم السائد للعلم وعليه ينبغي عليها أن الاستغناء عن مهمتها التقليدية وأن تعمل على خلق نقط اشتراك مع العلوم الأخرى، مع العلم بأنه رغم أن قيمة هذا الاقتراح تتمثل في خلق حقول جديدة من الاشتغال الفلسفي إلاّ أنها ستضحّي حينذاك بأصالتها، بمهمّتها الأصلية بما هي "فلسفة أولى".

إلى جانب ادّعاءات أخرى ترى بأن العلوم الوضعية لا يمكنها تلبية حاجات الإنسان كلّها وفي هذا دعوة لبقاء الفلسفة المفهومة بما هي مجرّد نمط من الحياة الروحية غير قابل للاتصاف بالعلمية ولذلك يمكن الحفاظ على المهمة الأصلية للفلسفة مع إمكانية التخلّي عن علميتها.

[1] Husserl (E) : La crise des science européennes, ibid. Appendice XVII au §33 et suivants, P510.

إن موقف هوسرل يختلف عن كلّ من الطرّحين*، هو موقف التشبّث بـــ: فكرة الأصلية للفلسفة، التي تعمل على توجيه حياة الإنسان النظرية والعملية مع عدم القبول في الخوض في أي نقاش يتعلّق برفض علميتها وصرامتها، وبهذا فهو يجمع في موقفه موقفين اثنين وهذا راجع لأن أزمة الوجود الأوربي لا يمكن أن تعرف إلا نهايتين: إمّا أفول أوربا في الاغتراب عن المعنى العقلي الخاص لحياتها وبالتالي السقوط في عداء الروح وفي البربرية، أو إعادة إحياء أوربا انطلاقا من روح الفلسفة، بواسطة بطولة العقل التي تتجاوز نهائيا كل نزعة طبيعية[1]، الأمر الذي يعني بأن المخرج الوحيد من الأزمة التي تهدد كيان الإنسانية الأوربية يكمن في تحقيق الفكرة التي تعمل على تأسيس أوربا، إنها "فكرة الفلسفة بما هي علم كلي صارم"[2]، "إن تحقيق ذلك، أي الحقيقة العلمية، بالنسبة لكل كائن عقلي هو مهمة الإبستيمي، مهمّة العقل أو الفلسفة"[3].

ليس المقصود بعملية التمسّك بهذه الفكرة الأصلية للفلسفة إذ التخلّص من صفة العلمية شريطة فهم المقصود بهذه الأخيرة على حقيقتها وضرورة التخلّص مما أوقع العلم فيه روح العصر الحديث من التصوّرات الضيقة، بما أنه لابد من توسيع الأفق والانفتاح على المحيط، التي أوقعته فيها النزعة الموضوعية، مما يدعو إلى مساءلتها ونقدها إذ تتم عملية تقويض هذا التصوّر

* هذا الطرّح الذي يرى ضرورة التّخلّي عن الفلسفة أو على الأقل ينبغي عليها أن تتكيّف مع متطلبات العلم، والطرف الثّاني الذي يرى بأنّه يمكن للفلسفة أن تبقى، ولكن مع إمكانية التّضحية بعلميتها، بما هي فكرة أصلية.

[1] Voir : Husserl (E) : La crise de l’humanité européenne et la philosophie, ibid.

[2] Voir : Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, ibid.
[3] Husserl (E) : La crise des sciences européennes, ibid. § 14, P 80.

الضيّق من خلال بيان حدود النموذج الفيزيائي الذي يستحيل تعميمه على كلّ المجالات إذ "تتميّز النزعة الموضوعية بأنها تتحرّك على أرضية العالم المعطى مسبقا بصفة تلقائية وتسأل عن "حقيقته الموضوعية"[1].

من خلال إنجاز عمل فينومينولوجي تكويني يبحث في الحوافز الأصلية، للفيزياء الرّياضية، التي تناساها هذا العلم، أو بصورة أخرى ما يمكن تسميته بمعيش الفيزياء الذي وحدها الرؤية الترانساندانتالية هي التي تكشفه، فـــ"معنى وجود عالم المعيش المعطى سلفا يتميّز بأنه تشكيلة ذاتية، إنجاز لحياة التجربة العلمية التي يتأسس فيها معنى العالم وصلاحية وجوده (...) التي تستمدّها من العالم اليومي"[*1].

إن الأزمة التي تعرفها أوربا هي، حسب هوسرل، أزمة معنى العلم والإنسان وتوجهاته سببها طغيان النزعة الموضوعية وتصورها الضيق للعلم الذي يستثني من اهتماماته كلّ الأسئلة التي تتعلق بالإنسان في وجوده الحميمي، والتي تنتمي إلى الفلسفة بالمعنى الدقيق، أي الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، الأمر الذي يتعارض مع العلم بما هو مركب يضم كل العلوم الجزئية التي تتناول في مجموعها كل قطاعات الموجود، وتدّعي استغناءها عن الفلسفة.

---

[1] Ibid. P 79.

[*] إنّ العالم اليومي والعالم العلمي، أو ما يمكن وصفه بما هو جملة الصياغات النّظرية والعلمية، تشكيلتان تنتجان عن مختلف إنجازات الوعي القصدي، إلاّ أن الثّاني من درجة أعلى من الأوّل كما تنتمي إنجازاته إلى مقام أعلى أيضًا، ولكن ما تكشف عنه فينومينولوجيا هوسرل هو أنّ الثّاني يقوم على الأوّل أو هو صورة ساذجة له.

تتمثل المهمة الفينومينولوجية لهوسرل، في إمكانية تحقيق الفلسفة من حيث هي علم صارم تتضمّن إثبات مكانتها في زمن سيطرة العلوم الوضعية نفسها، في سبر جذور النزعة الموضوعية وتعرية التسليم والمسبقة التي تقوم عليها إذ ترى هذه النزعة بأن علم الطبيعة الرياضي الحديث نموذج العلم لوحده بما هو صالح حقيق على كل العلوم الأخرى اتباع نموذجه وهو ما يرجع إلى أن هناك إهمالا، بل ونسيانا، في تأمّل الدوافع الأصلية التي انبثق عنها العلم، أي نسيان الأساس الأصلي الذي يرجع له الفضل في ذلك، ولهذا يجب أن يخضع علم الطبيعة الرياضية لتحليلي فينومينولوجي هدفه تناول العالم المنسي والتذكير به، أي ضرورة العودة إلى تاريخ ما قبل الأزمة نفسها، "فعالم المعيش كان موجودا دائما قبل العلم"[2].

ليست الأزمة، إذن، مرتبطة فقط بالاهتمامات التي يعتني بها العلم والمختصون فيه في مستوى الصروح الأكاديمية، المعاهد والمؤسسات العلمية بل تمتد الأزمة إلى مختلف مجالات الحياة بحيث يقصد هوسرل في هذا المقام وبالتحديد الوضعية التي سادت أوّل عقود القرن المعاصر له، بالأخصّ، كما أن صيغة الجمع التي تناولها هوسرل حينما يسوق حديثه عن أزمة العلم ذات أثر بالغ في الإشارة إلى مدى تفاقم الوضع المتأزّم.

---

[1] Ibid. P 80.

[2] Ibid. § 33, P 139-140.

في هذه الحالة تحديدا يتجلى مدى تأثّره وتشبّثه بما ورثه عن "الفكرة التقليدية للفلسفة كعلم كلي تنضوي تحته كل العلوم الجزئية بصفتها فروعا تابعة له" بحيث يحدّد كل من الفلسفة والعلم في وحدتهما، إنهما وفقا للمعنى الأصلي السائد عند الإغريق بما هما شيء واحد، ذلك أن العلم الحق هو الفلسفة، إنه المعرفة الصارمة التي تؤسس ذاتها من منطلقات راسخة، وتبرر قولها في كل خطوة من خطوات إنجازه[1].

ليس الاهتمام بالعلم والتخصص فيه مما يعارضه هوسرل، بل إنه يرى بأن هناك "ضرورة لتقسيم كلية الموجود إلى مجالات يدرس كل منها حسب طرق ومناهج تلائمه"[2]، فالخطر كلّ الخطر حينما يعتقد العلم (La science) والعالِم (La savant) بأن حقله العلمي مستقلّ تماما عن غيره من فروع المعرفة الإنسانية، أي بما هو مستقل استقلالا كليا عن الفروع الأخرى، الأمر الذي يتعارض تماما مع القناعة الهوسرلية، والإغريقية في الوقت نفسه بما هي أساس الفكرة الهوسرلية في هذا المقام*، وهو سبب فقدان كل الروابط الداخلية ما بين العلوم الحديث بعضها ببعض.

[1] Voir : Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. P 13.

[2] أنظر المصدّق (إ): هوسرل وأزمة الثقافة الأوروبية، مجلّة مدارات فلسفية، العدد 1، المغرب.

* يمكن العودة، في هذا الصّدد، إلى الفصل السابق، المبحث الثّاني، في مطلب "العود الإغريقي، أفق ومعقولية" حيث تمّ التّوصّل إلى أنّ المثال الفلسفي عند هوسرل في بناءاته النّظرية والعقلانية هو مثال إغريقي بالدّرجة الأولى رغم أنّه يحتاج إلى نوع من إضفاء روح التّطور، ولكن مع ذلك فالبدء يكون مع الإغريق لامحال.

وبالتّالي فإن جوهر الأزمة، من منظور العلوم وعلاقتها ببعضها البعض، يقرّ بالحالة المزرية لها من حيث ضياع قدرتها في التماسك الداخلي على كلتا الجبهتين: جهة الانفصال عن العلوم ببعضها وانفصالها عن الفلسفة الأزمة الذي يمكن التعبير عنه بأزمة أزمة العلوم الحديثة من ناحية الارتباط الداخلي أو بالأحرى: أزمة الفلسفة الحديثة (Crise de la philosophie moderne)، من حيث التحديد الأصلي لها: إن الفلسفة لا يمكن أن تحقق مهمتها ومعناها الأصليين إلا إذا كانت تحتضن كل العلوم الجزئية، أو باللغة التي تم التعوّد عليها لدهر من الزمن: الفلسفة أم العلوم، هذا هو التحديد الهوسرلي.

تلكم هي الدّلالة الحقة للفلسفة منذ أولى بداياتها في اليونان القديمة، والتي قام عصر النهضة بتنشيطها والعمل على تحقيقها، كما، في الوقت نفسه، يعيد هوسرل إحياءها معلنا عن اعترافه بصلاحية هذه "فكرة الفلسفة الأصلية" في عصر النهضة الأوربية لأجل تحقيق الوعي الشامل و"تأسيس تصوّر جديد لفكرة الفلسفة"، بما أنها تعيد تشكيل نفسها منذ هذه المرحلة، ولأجل تجاوز الكيفية الوجودية التي كانت تسيطر على أوربا طوال القرون الوسطى[1]، وهذا وفقا لكون الفلسفة ليست مجرد شكل ثقافي مثل بقية الأشكال الأخرى، بل إن الوجود الفلسفي الحقيقي هو ذلك الذي ينفذ بعمق إلى كل أشكال الحياة الإنسانية ويميّز كل مجالاتها[2].

[1] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 3, PP 11-12.

[2] Ibid. P 12.

تتمثّل الحياة الفلسفية، بهذا، في "وضع قواعد الحياة انطلاقا من العقل المحض"، أي وهذا هو معنى الرغبة في توجيه الحياة من خلال معايير العقل وبعيدا عن كل المسبقات، أي العمل على ممارسة الفلسفة النظرية التي "تحتل المكانة الأولى"، وأن نحيا فلسفيا يعني "إنشاء نظر متأمّل للعالم يتحرّر من قيود الأسطورة والتقليد عموما (...) والأحكام المسبقة، تتعرّف آخر الأمر في العالم ذاته إلى العقل والغائية اللّذَين يسكنانه وإلى مبدئه الأعلى: الإله"[1] وتوجيه الحياة كلّها يقوم على مبادئ ومقتضيات مستمدة من التفكير العقلي المتحرر من قيود التقليد والعادة.

إن الفلسفة بوصفها "نظرية لا تجعل الباحث وحده حرا، بل تجعل كل ذي تكوين فلسفي حرا، ومنه يترتب عن الاستقلال النظري الاستقلال العلمي، وعليه ليست للفلسفة ذات مهمة نظرية فقط، وإنما لها وظيفة علمية أيضا، كما أن المقصود بوظيفتها العملية مجرّد توجيه الفيلسوف لحياته الأخلاقية بصورة فردية فقط، وإنما العمل على أن يشكل المحيط الإنساني، بما هو العالم المحيط،

[1] Ibid.

كل الوجود السياسي والاجتماعي للإنسانية، انطلاقا من العقل الحر*، وأن يوجهه على ضوء تصورات فلسفية كلية[1].

إن التأويل، موضوعي النزعة، الذي تبنّته علوم العصر الحديث يبعد من مجال العلم كل ما لا يمكن دراسته بواسطة المنهج الفيزيائي-الرياضي، أي كل ما لا يمكن التعبير عنه بكيفية موضوعية رياضية، وبناء على هذه الرؤية الضيقة والمحدودة يلقى بكل الأسئلة المتعلقة بالإنسان خارج مجال العلم وعليه فقدت، بسيادة هذه الرؤية، الثقافة الأوربية ثقتها بالفلسفة وإيمانها بإمكانية الفلسفة كعلم صارم، يؤسس للإنسان وعيا عقليا بوجوده، وبمكانته داخل كلية الموجود، ويلعب دورا موجها بالنسبة لكل مجالات الحياة.

د. تكوين الأزمة، تصوّر الفيزياء الحديثة:

يهدف هوسرل، بالاعتماد على هذا المنهج، إلى المعالجة الفينومينولوجية لعلم الطبيعة الذي تقدّم به غاليليه* الذي "عاش في سذاجة

---

* يبدو واضحًا جدًا هنا بأنّ هوسرل متأثّر بالموقف العقلاني الكانطي الذي يدفع قدما لاستعمال "العقل الحرّ"، "تجرّأ على استعمال عقلك"، ذلك هو شعار التنوير الكانطي الذي لا يمكن إنكاره، وهذا رغم أنّ هوسرل يقرّ صراحةً بأنّه يستلهم هذا الشّعار من العصر اليوناني الكلاسيكي، ولكن مع ذلك فهناك سبقٌ واضح وجليّ لكانط في التّحريض على استعمال العقل بهذه الجرأة والشّجاعة النّظرية والعملية. أنظر: كانط: نص "ما هو التنوير ؟"، ترجمه عن الألمانية: إسماعيل المصدّق، مجلة: فكر ونقد، العدد 4 ديسمبر/ السنة الأولى، الرّباط، 1997، ص 144.

[1] Ibid. § 3, P 12.

* لابدّ من إعادة تقويم التّصميم العبقري الذي يتقدّم به غاليليه لأنّه يرتكز على "أرضية رسوبية" (Sol sédimentaire) من البداهات التي ينبغي عرضها على الوعي، إنّها [البديهيات] هي التي تعبّر عن النّزعة

البداهة القطعية" فهاهو ذا يرى بأن نمط المعرفة يتمّ تحصّله من اليومي (Le quotidien) ولكن هذا اليومي يتميّز بنوع من التقريبية، معرفة ذاتية ونسبية، بينما يريد غاليليه تأسيس المعرفة الطبيعية على نحو صارم، قائمة على الدقة والموضوعة التي لا تعترف بأية نسبية للتصورات الذاتية، ومن هنا يتجه هوسرل، للأجل الإلمام بالمسار الفكري الذي اتبعه غاليليه في إنشاء علم صارم بالطبيعة، ينبغي التوقف عند هذه المعرفة اليومية السابقة على العلم.

إن هذه المعرفة اليومية ترتبط بالعالم المعيش، الذي يحياه العالم (Savant) قبل تحصيل المعرفة العلمية وقبل صياغتها في قضايا العلم الحملية وخارج ممارسته، والذي يحيل مباشرة إلى التجارب الحسية والبداهة المباشرة في أوّل لقاء للعالِم مع العالَم (Monde) والممارسة اليومية، هذا هو المقصود بــ"عالم المعيش" (Le monde vécu) الذي يتميّز عن العالَم العلمي، ويختلف عنه، العالَم مثلما هو مصَاغٌ في القوانين والنظريات العلمية.

وبموجب التمييز ما بين هذين العلمين، فإن العلم بالطبيعة وما يجول فيها وما يحيط بها من أشياء في الحياة اليومية التي تتقدّم العلم تعتمد على التجربة الإدراكية الحسية التي يقوم فيها الجسم (Corps) بدوره الفعّال في في التعرّف على هذه الأشياء المحيطة من خلال ما يحويه من أعضاء حسية، ذلك أنه في الفينومينولوجيا كل إحساس إنما هو إحساس بشيء ما، وكلّ معرفة هي معرفة لشيء ما، والخطوة الأولى تبدأ بالإحساس ينفتح على آفاق مختلفة

الوضعية المتسببة في آلام العصر الحديث.Voir : Ricœur (P) Husserl et le sens de l’histoire, ibid. P. 41.

ومتعدّدة وعلى منظورات أخرى في كلّ مرة الأمر الذي يجعل من المعرفة اليومية سلسلة لامتناهية ومساقا لامحدودا من الإدراكات، فالوصول إلى تحديد الموضوع تحديدا تاما وكليا وشاملا يتطلّب تسلسلا لامتناهيا.

وفقا لكون المعرفة الإدراكية، اليومية معرفة تقريبية، بما هي معرفة خارجية، بل تبقى عاجزة عن تحديد الموضوع تحديدا محكَمًا يجعله يتطابق مع ذاته بوصفه وحدة مماثلة لنفسه، ولكن تبقى، على الدوام، هناك إمكانية لتحديد الموضوع وفق أفق آخر، إمكانية أخرى، ولكن الأكيد أن المعرفة اليومية تعبير عن قانون ضروري له عمومية وصلاحية مطلقتان.

كما أن العلاقة الموجودة ما بين الأشياء المدركَة ليست مكانية فقط وإنما تدخل هذه الأشياء في علاقات سببية (Causalité) التي ليست هي الأخرى نتيجة للفكر المعرفي العلمي وإنما تمتاز بكونها أسلوبا عاما تنطبع به التجربة اليومية في هذا العالم كما أن العلاقة السببية بالشيء لا تعتبر بما هي خارجة عن الشيء أو مضافة إليه، فالشيء لا يوجد أولا في صورة منعزلة عن أية علاقة سببية وبعد ذلك يدخل في علاقات سببية مع أشياء أخرى وإنما هذا الشيء، أيّا كان، يوجد في إطار شبكة من العلاقات السببية التي تنتمي إليه وتتجسد في خصائصه، وهذا ما يؤدّي إلى القول بأن معرفة خصائص شيء ما ومعرفة علاقاته السببية أمر واحد، بالتالي فإن معرفة شيء ما تعني أن نعلم

تجريبيا كيف يستجيب عند الضغط والاصطدام، في الثني والكسر، في التّسخين والتّبريد[1].

بما أن أسلوب المعرفة السببية هو الذي يسيطر على عالم التجربة الحسية فإن الاعتقاد السّائد يكمن في خضوع الظواهر له بحيث تسير وفقا للعادات، وعلى أساس من ذلك يتنبؤ الإنسان، في الحياة اليومية، ويتوقّع في نشاطاته المختلفة، إذ يستبق أمور الأشياء قبل حدوثها، كالفلاّح الذي يستبق سقوط الأمطار، و رغم أنّ هذه الممارسات تتميّز بعدم دقّتها إلاّ أنها ذات فائدة كبرى في الحياة العلمية.

إن الأشياء، في عالم المعيش، لا تنعطي سوى في كيفيات ذاتية نسبية ولا نهائية، مع إدراك هذا الطابع التقريبي لهذه المعرفة اليومية بالأخص لدى ظهور اختلاف فيما بين تصور أحد ما وتصور أشخاص آخرين لموضوع واحد نفسه أو بين تصور الموضوع نفسه من مواضع مختلفة، ولكن في الوقت نفسه لا يعيق هذا الطابع التقريبي ممارستنا اليومية، فالمعرفة اليومية عادة ما تكون بقادرة على تلبية الحاجيات العملية المرتبطة بها، أما عن النقص يرتبط ضرورة بالمعرفة اليومية فلا أهمية له الناحية العملية*.

---

[1] أنظر هوسرل (إ): محاضرات براغ، (السيكولوجيا وأزمة العلم الأوروبي) نص رقم 10، في: أزمة العلوم الأوروبية، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص ص 482-500.

* أكيد أنّ معرفة الطّاولة التي يُكتب عليها غير تامة، كما يمكن الحصول على معرفة بها أفضل مما هو عليه الحال، إلاّ أنّه لا شيء يدفع لذلك ما دامت معرفة الطّاولة بهذا الكيف كافية للاستعمال بشكل جيّد.

إلا أن كفاية المعرفة هذه، التي تعتبر من الزاوية العملية ومقبولة، تعتبر سطحية بالنسبة للمتخصص في الفيزياء أو الكيمياء على سبيل المثال، فهذا المتخصّص لا يقبل بأي مما قيل أعلاه، لا بالمعرفة اليومية ولا بإمكاناتها وهو حال غاليليه الذي يهدف إلى تحصيل نوع المعرفة العلمية، في تصوّره، على أساس تجاوز المعرفة اليومية الذاتية والنسبية وهذا بطبيعة الحال من أجل تحقيق مبدأ الصرامة العلمية المؤسسة، ولهذا يوصي هوسرل بالحذر، لدى التعامل مع رجل من هذا الطراز، من أن منطلقه يتميّز بالانطلاق من بداهة الصياغة الرياضية للطبيعة، التي قد تبدو مشروعة وصالحة، ولكنّها في حقيقة الأمر على خلاف ذلك.

إن تبنّي هذه الفكرة لابدّ من أن ينطلق من قراءة بديهياتها والحفر فيها، في تاريخيها الذي يعتمد على أفعال أولى للتأسيس وبفضل أفعال التأسيس الأولى هذه، يتجلى ما تأسس تاريخيا على أنه بديهي وطبيعي ففكرة الصياغة الرياضية للطبيعة[1] لم تكن بديهية بالنسبة لغاليليه، بل أصبحت كذلك بفضل أعماله وهذا ما يؤدّي إلى ضرورة التساؤل عن الإنجازات والحوافز الأصلية التي من شأنها أن توجه الوعي إلى فكرة الصياغة الرياضية للطبيعة[1].

يستلهم غاليليه نموذج الهندسة في إقامته لعلم دقيق بالطبيعة وموضوعي نظرا لأن الهندسة قد حقّقت مسألتين أساسيتين:

[1] Voir : Husserl (E), ibid. § 9, P 28.

الأولى: تمكّن الهندسة منذ عصر الإغريق من التوصل إلى تحديد دقيق وموضوعي للأشكال المكانية وبناء معرفة صارمة بخصائص الأشكال وبالعلاقات فيما بينها، فالأشكال المكانية تتعطي في الحياة اليومية بكيفية نسبية ذاتية، نظرا لعدم وجود أشكال مكتملة الدقة، في حين تمكنت الهندسة النظرية من التخلّص من التصورات الذاتية النسبية للأشكال الكافية وإقامة معرفة دقيقة بها، هذا هو ما يسعى إليه غاليليه زيادة على الأجسام والظواهر الطبيعية في وجودها العيني[1].

أمّا الثانية: الهندسة الإغريقية تبين أن الهندسة النظرية والمعارف التي صاغتها، تسمح بتحديد الأشكال القائمة في العالم التجريبي الحسي، فالمعارف النظرية الخالصة للهندسة تقبل التطبيق في تحديد الأشكال وحساب الأبعاد والمسافات في عالم التجربة الحسية مثلما أدت عملية التطبيق هذه [الهندسة على العالم التجريبي] إلى نجاحات عملية كبيرة بحيث أبرزت الهندسة النظرية لدى تطبيقها فعالية ودقة كبيرتان.

لقد أدّى انبهار غاليليه بالنجاحات النظرية والتطبيقية للهندسة إلى إيمانه بإمكانية تحصيل معرفة دقيقة وموضوعية بالأجسام الطبيعية في حال تطبيق المنهج نفسه الذي تطبقه الهندسة في تحديد الأشكال المكانية، وهذه الفكرة هي نفسها التي وجّهته [غاليليه] نحو فكرة الصياغة الرياضية للطبيعة.

---

[1] Voir : Ibid. § 9, P 28.

لم يكن إمكان تطبيق منهج الهندسة على الأجسام الطبيعية إلا مع غاليليه ولكن معه بالتحديد، حتى وإن كان الأمر حاليا يمثل نوعا من البداهة، لم يكن بديهيا، ذلك أن هذه البداهة تحتوي تاريخها، ولدى سبر هذا التاريخ فإن البديهي، حاليا، يتجلى في غرابته في زمان سابق، أي بكونه كان يثير استغراب معاصريه، وهذا لن يتحصّل إلا بوضع المعرفة العلمية بين قوسين وبالعود إلى الأشياء نفسها في حياتها اليومية قبل صياغتها العلمية، فالهندسة لا تعتني بالأجسام الطبيعية في وجودها العيني بل المجرّد فقط، أو ما يسمى بالامتداد الزماني الذي استطاعت تحديده بدقة متناهية وبصورة موضوعية، مع العلم بأن الامتداد المكاني، الشكل العيني، ليس سوى لحظة مجرّدة للأجسام، أو صورة لمادة، بما أن هذا الشكل المكاني يتمتّع بخصائص حسية كـ: اللّون، الصوت، الطعم...إضافة إلى أن الهندسة قد استطاعت إنجاز معرفة دقيقة بالأشكال المكانية، يعني الخصائص المكانية للجسم الطبيعي، غير أن الخصائص الحسية غير معنية بما تدرسه الهندسة، وإنما تبقى فقط في نسبية وذاتية، وهو ما تعتبر التجربة اليومية مصدرا له وتخلى غاليليه عنه ولكنه لن يتخلّى عن مسعى تأسيس علم صارم بالطبيعة مبني على حكم مسبق، إذ يفترض مسبقا المنهج الذي تستعمله المعرفة الصارمة في تحديد الكيفية الحسية التي يعبّر عنها التطبيق غير المباشر الذي ينطلق من وجود علاقة بين التغيّرات اللاحقة بجانب الامتداد المكاني، والتي تلحق بالخصائص الحسية.

من المؤكّد أن هناك تلازم ما بين الامتداد المكاني والخصائص الحسية بحيث يعتبر شرطا لوجودها، إضافة إلى أن امتلاء المكان، الامتداد المكاني،

---

[1] Ibid. § 9, PP 29-33.

يتحقق بهذه الخصائص الحسية، زيادة على أن تجربة عالم المعيش اليومية تبيّن وجود علاقات سببية على مستوى الامتداد والخصائص الحسية، ومن هنا يمكن التعرف على أن هناك قواعد وعادات تحكم العلاقة فيما بينهما ولكن رغم ذلك فلا يعني الأمر وجود علاقات سببية بين الامتداد المكاني والخصائص الحسية أو بالأحرى التغيّرات الطارئة على مستوى جانب دون الآخر، الأمر الذي يعني بأن التجربة اليومية لا تعي فكرة السببية الكلية الشاملة التي تحتوي كل التغيرات التي تطرأ على جانب الشكل المكاني وعلى مستوى الكيفيات الحسية.

إن المشكل العويص الذي وقع فيه غاليليه هو أنه افترض مسبقا، من خلال تأسيسه للفيزياء الرياضية، وجود سببية كلية تضم جانبي العالم معا، ففي التجربة السابقة للعلم يوجد ما يحيل إلى وجود تداعي سببي بين بعض مظاهر الجانبين، ولكن التوجه إلى فكرة سببية قبلية كلية تجمع العالمين معا ما كان قائما قبل غاليليه وهي ما اكتشفه العصر الحديث بصورة مطلقة.

سيكون من الممكن التعبير عن الكيفيات الحسية وتركيبها رياضيا بصورة غير مباشرة، في حال كانت هذه الفرضية صحيحة، ومن ثمة يمكن تحديدها بدقّة وموضوعية تامتين، غير أنها ليست كذلك سوى في حال إثبات وجود علاقة ما بين الامتداد والخصائص الحسية التي لابد من صياغتها رياضيا الأمر الذي كان يفرض على غاليليه تطوير وسائل القياس لأجل أن تشمل ما يتعلّق بالامتداد المكاني للأشياء والظواهر ومن ثمة تطوير فكرة

السببية التي تجمع فكرة الامتداد المكاني والكيفيات الحسية* وبهذا يمكن الوصول إلى ما ليس ممكنا مع التجربة الحسية: التحديد الدقيق والموضوعي للأشياء وللعلاقات بينها.

فما لا ينعطي في التجربة اليومية إلا عبر كيفيات ذاتية–نسبية لا نهائية، يتم تركيبه باسم المنهج الهندسي بما هو موضوع مطابق لذاته يتضمّن خصائص مجدّدة ومن هنا يمكن للوعي أن يتجاوز حدود التجربة اليومية للشيء ومن التعبير الدقيق عنه، وبما أن الشيء ينعطي على الدوام في علاقات سببية، فحينذاك يمكن التعبير عن هذه العلاقات في صورتها الدقيقة، وهو ما يعني تحوّل العلاقات السببية العشوائية لعالم التجربة الحسية، بواسطة تطبيق المنهج الهندسي، إلى علاقات سببية موضوعية دقيقة، تتم صياغتها بصورة رياضية على شكل قوانين سببية صارمة.

---

* لقد كان غاليليه ينتظر من توسيع القياس وتدقيقه على مستوى جانب الامتداد المكاني أن يتوصل إلى أن يعبر رياضيا، بكيفية غير مباشرة، عن الخصائص الحسية، وأن يؤكد بالتّالي فكرة السببية التي تضم جانب الامتداد المكاني وجانب الكيفيات الحسية، فالتعبير الرياضي عن الكيفيات الحسية يجب أن يكون له مؤشر رياضي في وقائع الجانب المكاني، إنّ شدّة الحرارة لها مؤشّرها الرياضي في امتدادها المكاني، والألوان والأصوات لها مؤشرها الرياضي في أطوال الموجات الضّوئية والهوائية، ونظرًا لأنّ ظواهر الامتداد المكاني يمكن تحديدها بدقة وموضوعية، فإنه يمكن، بكيفية غير مباشرة، تحديد الظواهر الموازية لها في جانب الخصائص الحسية بدقة وموضوعية.

إذن وبما أن اكتشاف القانون خطوة حاسمة في تطور علم الطبيعة الرياضي ونشأة المفهوم الحديث للعلمية وهذا لأن القوانين تحمل دلالة كبرى بالنسبة للحياة العلمية نظرا لكونها تسمح بوضع استقراءات الاستقراءات السابقة للعلم، وهو ما جعل القوانين تمثل بؤرة البحث العلمي وبالتالي تم اختزال العالم في القوانين الأمر الذي يعني بأن هدف المعرفة العلمية إنتاج القوانين، لأجل الاستقراء والتوقّع، على حساب فهم الطبيعة، ومن هنا نشأ الاعتقاد في أن القوانين هي الوجود الحقيقي للطبيعة.

يعني ذلك بأن العالم العلمي، مثلما تعبر عنه القوانين والنظريات والعلاقات الرياضية من حيث امتيازه بالدقة والموضوعية، هو العالم الحقيقي، مع العلم بأنه مجرّد صروح نظرية رياضية عملت الممارسة النظرية العلمية على إنتاجه وثمة بؤرة الأزمة، ومن قمة تنتج بداهة ميتة متمثّلة في أن الكيفيات المدركَة هي محض أوهام "ذاتية"[1] وأن "الواقع الحقيقي" ذو طابع رياضي بينما تم اعتبار عالم المعيش اليومي بما هو مجرد تعبيرات تقريبية ذاتية ونسبية كما اعتبر خطرا على الحقيقة العلمية أو العالم "الحقيقي"، عالم النظريات العلمية والصياغات النظرية، ومن هنا نشأت فكرة النزعة الموضوعية الحديثة المسؤولة عن أزمة المعنى والتوجه في العالم الراهن.

وبناء على ذلك فليس عالم المعيش الحقيقي جديرا، وفقا لادعاءات النزعة الموضوعية، بالدراسة علميا بما أنه ذاتي ونسبي وبهذا يُقذَف فيما وراء

[1] Ricœur (P) Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P 43.

ظهر العلم ويُطوى طيّ النسيان، الأمر الذي يعني إلى أن النزعة الموضوعية تضفي ميزة الإطلاق على الفيزياء الرياضية الذي يؤخَذ على أنه صورة العلم الممكن الوحيدة وبالتالي ضرورة إسقاطه على كل العلوم الأخرى بما هو مقياس العلوم الدقيقة وصفة العلمية الحقيقية.

هذا هو التأويل الخاطئ للعلم الذي يعود إلى غاليليه وعلماء الطبيعة الذين لم يفكّروا في تفكيك الافتراضات المسبقة التي اعتبروها ميناء رحلة العلم ومن ثمة كان الوقوع في التحريف والتقنع العلميين، وسيكون على هوسرل أن يبرز هذه الافتراضات المسبقة وكذا التّحريفات التي ارتبطت بها.

إضافة إلى ما مضى فإنه لابد من التوقّف في فكر غاليليه من أجل فهم افتراضاته، لأجل معرفة كيف أدّت إلى تعتيم، بل تحريف فكرة العلمية في العصر الحديث، الأمر الذي يتطلّب مستوى أعمق من التحليل الفينومينولوجي يمكن من خلاله توسيع معنى النزعة الموضوعية وفهمها أو بالأحرى الإلمام بسوء فهمها للعلم.

هـــ. الهندسة تقنية الفيزياء الحديثة:

من هنا لابد من تسليط الضوء على ما تتضمّنه فكرة غاليليه عن الهندسة التي انتقلت إلى فيزيائه، بناء على أن الهندسة هي أساس الفيزياء، وفي هذا المجال يؤاخذ هوسرل غاليليه على مسألة أنه لم ينظر إلى الهندسة بالعين الناقدة والمتسائلة وإنما اكتفى بها في جاهزيتها ولم يسأل عن أصلها وبداهتها في عالم معيشها وعن حوافزها وإنجازاتها الأوّلية، أي أنه لم يتناول الأساس الحسي قبل-الهندسي للهندسة نفسها وإنّما تبناها بما هي صرح نظري حقيقي صحيح، في حين أن هذا الشكل العلمي الثنائي يحمل تاريخيته الخاصة، بما هو وليد أفعال وحوافز تأسيسية، منسية، حاضرة بكيفية كمونية في الإنتاج العلمي الجاهز، تفعل فعلها على الدوام وباستمرار ومجرّد مساءلتها تكشف عن عنها.

إنّ الهندسة تنشأ عن حوافز عالم المعيش، اليومي، نظرا لكونها تهتم الأجسام الطبيعية ذات الأشكال المختلفة ولهذا طبيعي جدا أن يهتم الإنسان بالمنافع العلمية المرتبطة بها كـــ: البناء، مسح الأراضي، قياس الطرق والمسافات وغيرها من النشاطات اليومية الأمر الذي جعل الإنسان يهتم بالفنون التطبيقية المرتبطة بالامتداد المكاني للأجسام الطبيعية، ما دعا إلى ظهور الهندسة بما هي ضرورية في الحياة اليومية والمعيشية وبالحاجة الإنسانية ولكن من دون إمكانية هذه الأشكال تحديدها بدقة وموضوعية في صورتها العلمية بما هي أمور نسبية ذاتية ولا نهائية تتطلب قطع الصلة مع اللانهائي منها، رغم إمكانية اللجوء إلى التخيّل.

ولهذا لابدّ من الارتكاز على الأمثلة (Idéation) بما هي القدرة على الوصول إلى التحديد التام والكّي للأشكال المكانية بحيث يتم قطع المسلسل اللانهائي لإمكانيات ،معرفة الشيء، تدقيق الأشكال ومن ثمة يمكن موضعة، أو عقلنة، الأشكال الحدود[1] (Formes-limites) وتقوّم الأشكال المثالية ذات الدّقة المتناهية والموضوعية النهائية التي كان يتعذّر القيام بها في مسلسل الحياة اليومية اللانهائي ومن هنا يمكن للوعي أن يحقّق، باسم فعل الأمثلة، ويتمكن من بناء أشكال تامة الدقة ومطابقة لذاتها، "ففي مقابل الممارسة الواقعية (...) لدينا ممارسة مثالية "لتفكير خالص" يجري داخل مملكة الأشكال–الحدود الخالصة فقط، التي أصبحت بفعل الأمثلة والتركيب الذي تكوّن تاريخيا منذ زمان طويل والذي يمارَس في شكل اجتماعي بصورة بين–ذاتية مكتسبات قائمة بصورة تم التعوّد عليها"[1]، وهذا الأمر ليس موجودا مسبقا أو مفترض وإنما تم إنتاجه من قبل تأسيس أوّل فعّال، يقوم به الوعي، عن طريق الأمثَلَة ولكن بشرط استغلال عطاءات التجربة اليومية، بما هي المادة الأوّلية التي يبلورها الوعي من خلال الأمثلة بما هي إجراء يساهم في إنتاج الأشكال الكاملة بدء من الناقص منها الماثلة في الحياة اليومية بالتحرّر من المصالح اليومية للحياة العملية في بساطتها وآفاقها الضيقة، لأن الهندسة، بما هي اهتمام نظري محض، لا يمكن أن تنتج عن هذا النمط من الحياة نظرا لاهتماماتها المؤقتة والمحكومة بالمصلحة التي يتعذّر عليها إنتاج موضوعات مُثلَى ومثالية، لافتقارها لما يحفز الوعي لأن يحصّل معارف ذات دقة متناهية.

[1] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 9, a , P 30.

بعد إنتاج الموضوعات المثالية فإنه يتجلى للوعي إمكانية العودة إليها ليتخذها موضوع اشتغاله من دون وجه حاجة إلى أن يستحضر مساقات تكوينها والفعل المبدع الذي أنتجها بما هي معنى وفي هذه الحالة تكون هذه الأمثلات عطاءات جاهزة، الأمر الذي يؤدّي إلى نسيان الفعل الأوّل ولكن في الوقت نفسه تكون ماثلة في الوعي نفسه، من هنا فإن الموضوعات الناتجة عبر الأمثلة تتحوّل إلى مادة أولية لإنتاج موضوعات جديدة "يمكن التعرّف عليها موضوعيا"[2].

من هنا تظهر أشكال جديدة، باسم التركيب، على قاعدة المادة الأوّلية للموضوعات الناتجة عن الأمثلة وتحديدها قبليا بدقة تامة من غير الحاجة للعودة إلى معطيات التجربة اليومية الحسية، الأمر الذي يسمح بنشوء عالم مستقل من الموضوعات المثالية[3]، يمكن الاشتغال داخله، وهو ما إن ذلك يساهم في فتح آفاق واسعة للمعرفة.

إن أسلوب تركيب أشكال هندسية انطلاقا من أشكال هندسية أولية هو الأسلوب نفسه الذي يتبع في الفنون التطبيقية لمسح الأرض، حيث يتم إرجاع الأشكال المعقدة إلى أشكال بسيطة يمكن قياسها بسهولة، وعليه فالفنون التطبيقية لمسح الأرض هي: أصل الهندسة، وهذه الأخيرة ليست سوى أمثلة لتلك الفنون ولذلك ستعرف الهندسة النظرية، التي تتعامل مع أشكال مثالية لا

---

[1] Ibid.
[2] Ibid.
[3] Ibid. P 32.

وجود لها في التجربة المعيش اليومي، طريقها نحو التطبيق العملي. إن المعارف النظرية الخالصة للهندسة، تلك المعارف التي تتعلق بأشكال مثلى، ستصبح وسيلة لتحديد الأشكال المكانية الواقعية[1].

ستصبح الهندسة* أداة "التقنية"[2] بدلا من كونها في البدء كانت حافز الهندسة وظهورها، عبر إنشاء طريقة تحديد الأشكال الموضوعية الواقعية من خلال تقريبها من الأشكال المثالية، يعني أن الهندسة ستصبح أداة لفن مسح الأرض، ما سيسمح بارتفاع كبير جدا في دقة القياسات، الأمر الذي يؤدّي إلى تفوّق النجاح التطبيقي للهندسة النظرية بكيفية كبيرة جدا من خلال إنجازات الفن التطبيقي لمسح الأرض.

ولكن رغم ذلك فإنه لا ينبغي لإنجازات منهج الأمثلة أن تحجب تلك التحريفات التي نشأت معه، فعالِم الهندسة في حال تأسيسه لعالمه الخاص، الذي يفكر ويشتغل بداخله، من دون حاجة لاستحضار فعل التأسيس والعودة

---

[1] Ibid.

*الهندسة أنطولوجيا مادية موضوعها محدّد بما هو مكانية الشّيء الطّبيعي، إنّها النّظام الأنطولوجي المرتبط بلحظة ماهوية لبنية هذا الشيء، أي الصورة المكانية، أنظر Husserl (E) : Idées…I, § 9, P 37, et § 25, P 80 .

[2] Husserl (E) : La crise des sciences, § 9, g , P 53.

إلى عالم المعيش، كما أنه ينتهي إلى نسيان عالم المعيش بصفته أساس الموضوعات والنظريات الهندسية حينما يتمكن من تطبيق معارفه النظرية على أرض الواقع.

هذا ما يؤدّي إلى الاعتقاد، لدى العالم، بأن الموضوعات المثالية موجودة في ذاتها وفي صورتها المستقلة عن الوعي،إذ يعتبرها مستقلة بذاتها، من دون أي اعتبار لأي إنجاز منهجي فعّال للوعي، من دون أن يعلم بأنه يقيم الهندسة مقام اغتراب عن عالمها الأصلي، إن عالم النظريات الهندسية والموضوعات المثالية، الذي ليس في الأصل سوى بناء نظريا يتحوّل إلى عالم حقيقي موجود في استقلالية تامة عن الوعي، بينما لأشكال والكيفيات الحسية التي تنعطي في التجربة اليومية فلا قيمة لها سوى أنها تعبير ذاتي، فضفاض ومعتم مقارنة مع الأشكال الهندسية المثالية.

إنّه المأزق الذي أوقع فيه غاليليه نفسه، بحيث قام بقتل الإجراءات الأولى التي تنبثق عنها الهندسة، كما أنه لم يتساءل عن معنى الهندسة وأصلها وهذا لأنّه كان واقعا تحت سيطرتها التقنية ونجاحها النظري والتطبيقي، من حيث إنه اعتقد بأن تطبيق منهجها سيسمح له بإنشاء معرفة موضوعية بالطبيعة[1]، الأمر الذي جعله لا يشتغل إلا على الإجابة عن سؤال إمكانية تطبيق منهج الهندسة في دراسة الأجسام الطبيعية ؟

[1] Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr Derrida, ibid. P 185.

لقد قام غاليليه بإسقاط هذا الفهم من الهندسة إلى علم الطبيعة، ومن هنا سيكون غاليليه نفسه هو مدشّن نسيان الطبيعة الحسية قبل–العلمية-Pré) (scientifique، لتحلّ محلها الطبيعة الرياضية وصياغاتها النظرية، مع العلم بأنها طبيعة ما كانت بعد خاضعة للأمثلة، ما يجعل منها حكما مسبقا، وبهذا يرى هوسرل بأن التحريف والتأزّم اللّذان أصابا الهندسة قد امتدّا إلى حضن الطبيعة نظرا لكون الأولى أساس للثانية، بالنسبة لغاليليه، وهذا من دون مساءلة للأصول عن المعنى والقيمة، وبهذا تصبح هناك قاعدة أساسية هي أنه كلما تم نسيان الإجراءات التي تنبثق عنها الهندسة ونسيان البداهات الأصلية والفنون التطبيقية التي هي أساسها، فإنه يتمّ نسيان الإجراءات التي عنها تنبثق فكرة الطبيعة و، بالتالي، نسيان أصل هذه الطبيعة الرياضية في تحديدها بدقّة وموضوعية كونها ليست سوى صرحا نظريا يرجع في الأصل إلى العالم اليومي المعيش، وهو أساس النزعة الموضوعية الحديثة التي تدّعي للطبيعة وجودا رياضيا لا يأبه بإجراءات الوعي المنهجية.

الخطير في الأمر أنّ العلم إنما بنسيانه لعالم المعيش فهو ينسى أساسه، إذ انبثقت العلوم كلّها منه [عالم المعيش] بما هو الأساس الأصلي لكل ممارسة نظرية كانت أوعملية، هذا وزيادة على أن العلاقة ما بين العلوم المختلفة وعالم المعيش لا تتعلّق بمجرّد التكوين الأول للعلم، وإنما مهما كان تقدّم العلم وتركيباته الدقيقة وأنساقه النظرية فلابد من أنه يعمَدُ إلى بداهات حسية تجد قوامها في المعيش اليومي البسيط فرجل الفيزياء يستند في المخبر إلى الرؤية والسمع كما يعتمد الكيميائي زيادة على هذه الحواس إلى الذّوق والشم، كما

ليست هذه المعطيات مجرد وسيلة لتحصيل النظريات العلمية وإنما أساسها الذي تنهل المعنى منه[1].

لا يغيّر نسيان العلوم الحديثة، من ارتباطه بعالم المعيش في شيء لأنه يبقى يفعل فعله خفية حتى ولو في طي النسيان من حيث هو أفق نشاطها ما تؤكّده حقيقة إنجاز هذه العلوم، وغايتها، فهذه الأخيرة لا تستجيب إلا للاستقراءات العلمية التي ترتد رغم دقتها لتطبق في عالم المعيش وبهذا فالنظريات العلمية الدقيقة والموضوعية تقوم، عبر منهج الأمثلة، من البداهات الذاتية النسبية لعالم المعيش، كما تزخر بـــ "صلاحية راجعة داخل الممارسة التي تجري في عالم التجربة الواقعية"، وهو حال تطبيق الهندسة، على عالم التجربة اليومية، الذي له أصل ومعنى، إذ يرتد الهندسة بما هي انبثاق من هذا العالم اليومي نفسه، وعليه فإن تطبيق النظريات الفيزيائية في عالم المعيش ذو أصل ومعنى أيضا يعود إلى اعتماد النظريات الفيزيائية على بداهات التجربة المباشرة واندارجها في أفق عالم المعيش.

من هنا تتجلى العلوم الحديثة، العميقة والمعقدة، فيما بين العلوم الحديثة وعالم المعيش، بحيث إن نسيان هذه العلوم لعالم المعيش أمر فادح، بل خطير لأن هذا النسيان يعني الاغتراب عن العالم الحقيقي* الأمر يترتّب عنه خلط وتعتيم المفاهيم التي تحدّد الثقافة الأوربية قاطبة.

---

[1] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 9, k , P 65.

* بما أنّ القوانين تكتسب، نظرًا للفائدة العملية، مكانة أساسيّة في علم الطّبيعة فإنّ المعرفة العلمية مع تطوّر الرّياضيات والجبر ستتحول إلى معرفة تقنية تشتغل على رموز فارغة وقواعد صورية، تعبّر عن

إنّ التقنية* في علاقتها بالعلم لم تصبح بما هي مجرّد تطبيق له وإنما أصبحت تسكنه الأمر الذي يجعل منها علوما تقنية لا علوما نظرية وهذا بسيطرة الطابع المنهجي عليها، مع الفهم بأن المنهج في هذه الحالة هو جملة القواعد والإجراءات التي تطبّق بمرونة إلى أن تصبح عادة منسي أصلها وأساسها من دون فهم نظري يؤسّس نجاح اكتشافاتها، ومن هنا يشبّه هوسرل العلم ومنهجه بآلة تحقّق إنجازات رائعة وعظيمة ولكن من دون معرفة مصدر إنجاز هذه الآلة نفسها، وهو الأمر نفسه بحيث أصبح العلم مجرّد عادة، التفكير العلمي هو مجرّد تفكير يقوم على العادة والآلية إذ بإمكانه أن ينتج عن طريق الحساب، بكلّ مهارة، قضايا وقوانين وصيغ ونظريات ولكن في الوقت نفسه من دون الوعي بأصل إجرائه ومعناه، الأمر الذي فصل المنهج العلمي عن أساسه، بما أن إجراءات الوعي القصدي، في العلم الحديث، مخفية ومحجوبة عن وعي العلماء الذين هم المبدعين الأوائل والذين يسعون إلى تحقيق الوعي

الفكر، تختفي المعاني والدّلالات الأصلية للأشياء فيما وراءها يمكن أن نشتغل عليها وأن نجري عليها عمليات متعددة، وبهذا يؤول التّفكير العلمي إلى حسابات وصيغ يتمّ إجراؤها على أنماط صورية ورموز لقضايا فارغة من أي محتوى في علاقتها بالعالم اليومي ما يجعل التّفكير العلمي نوعًا من النّشاط بوصفه عادة وتمرينًا بدلا من قيامه على التأمّل والابتكار.

* لابد في هذه النّقطة من الإشارة إلى أنّ هوسرل يتناول هذا المفهوم عمومًا، أي أنّه لا يربط نقد الطابع التقني للعلم بأي نقد للتقنية بخاصة، كما أنّه يشير، في العديد من المناسبات، إلى خطورة الطابع التقني الذي يسود العلوم الحديثة كنظرية، وذلك حتى قبل صدور كتاب الأزمة، بل وقبل بداية اشتغاله حول إشكالية الأزمة.هوسرل (إ): أفكار، III، ص188، في المصدّق (إ): هوسرل وأزمة الثقافة، نفسه.

وهاهنا مبلغ الخطورة أيضا، بعني أن العالم رجل عادة وليس رجل تأمّل، مطبّق فقط وليس فيلسوف.

إن نسيان الأصول هذا وحتى وإن كان ممكنا فلا حرج فيه، بل ضروري نسيان آفاق عالم العيش لتتمكن العلوم من التقدم غير أن ما هو أخطر كامن في أن نسيان هذا النسيان نفسه، وبالتالي الادّعاء بأن عالم القوانين والعلاقات الرياضية، القائم على عطاءات عالم المعيش، عالم قائم من تلقاء ذاته، وكسوته بعباءة العالم الحقيقي.

يرتكز فهم العلوم الحديثة للطبيعة على النظر إليها بما هي كلية جسمية مغلقة واقعيا وهذه الكلية خاضعة لسببيتها الخاصة، كما تتميز بإمكانية التعبير عنها رياضيا ومع النجاحات النظرية والعملية للفيزياء سينظر العلم الحديث لكل قطاع من قطاعات الموجود بالطريقة نفسها، أي ينبغي أن يكون كلّ قطاع للوجود معقولا، بمعنى المعقولية المستمدة من الرياضيات وعلم الطبيعة الرياضي بحيث يدرَسُ اعتمادا على منهج الرياضة–الفيزيائية، الأمر الذي أدّى إلى تكوّن فكرة جديدة عن كلية الموجود أو ما تدعوه الفلسفة بــ "العالم"، فالعالم هو مجموع هذه القطاعات كما هي، وبهذا أصبح لفكرة العلم الكلي، أوالفلسفة، معنى جديدا، يعني أن العلم الكلي هو جملة العلوم الجزئية التي تقسم "العالم" فيما بينها، ويهتم كل منها بمتابعة قطاع من قطاعاته ودراسته اعتمادا على المنهج الرياضي–الفيزيائي.

إنّ إهمال إجراءات الذات من خلال فهم العالم فهما موضوعي النزعة، قائما بذاته، وفهم العلم الكلّي من حيث هو النتيجة العامة لجملة العلوم الجزئية التي تختص بكلّ قطاع على حدى معناه غياب الفلسفة بالمعنى الدقيق، في العصر الرّاهن الذي تشهده هذه العلوم من "تقدّم"، إنه إهمال الفلسفة هذا، من حيث هي أمّ العلوم في طرحها لأسئلتها، هو المسؤول الأوّل عن أزمة المعنى.

بما أن العلوم الحديثة لا تهتم بالآفاق المنعطية سلفا فهي عاجزة عن العثور عن طابعها القانوني وغائيتها إلا في نطاقاتها التي تهمل عالم المعيش، في مقابل العلوم قبل العصر الحديث التي كانت مرتبطة بطريقة ما بأفق التجربة الإنسانية ومن ثمّة فلم تطرح على نفسها سوى مهام معرفية نهائية في حين أنّ العلوم الحديثة وبسبب تنصّلها من المباشرة الإنسانية تعي مهمتها بما هي مساق لانهائي من الاكتشافات المستمرة للعالم الموضوعي الرياضي في صورته اللانهائية المفارقة لآفاقه الجزئية.

ولهذا فما جهد فيه العلم الحديث من فصل وجود العالم جذريا عن آفاق تجلّيه الذاتي النّسبي يحوّل هذا العلم نفسه خطرا نظرا لأنّه يُفقِدُ كل معنى له علاقة بالإنسان ذلك أن العالم الأوّل، عالم المعيش، هو الأحق بأن تكون فيه الحياة الفعلية والرّاهنة، بما هي إجرائية، وهو العالم الذي يتمّ فيه التعامل مع الآخرين وتداول القضايا العامة، كما أنه مجال اتخاذ مختلف القرارات وتحقيق كل الحريات، وبالتالي فإنّ نسيانه هو أصل سبب أزمة المعنى التي تطبع العصر الحاضر، والراّهن.

إن عملية اللامبالاة التي يمارسها العلم بصدد آفاق عالم المعيش يودي بالبحث العلمي إلى إعلان استقالته بصدد مهمته، بل ومسؤوليته تجاه الإنسان، ذلك أن هذا البحث [العلمي] يؤول إلى عملية لا نهائية، متمثّلة في مختلف الإجراءات التقنية والمنهجية للسيطرة على عالم الرياضة اللانهائي، مختلف قطاعاته وبالتالي يكتفي العالم بدور متابعة قطاع واحد من العالم أو مجال جزئي فقط وهذا بغضه للنظر عن التساؤل بصدد علاقة هذا البحث الذي يمارسه بآفاق الحياة اليومية وعن غاياته[1].

ليس هدف هوسرل من هذا الموقف النقدي معاداة العلوم الحديثة بقدرما يعبّر في الوقت نفسه عن أسفه، مع اعترافه في كل مرة عن بمدى انبهاره بما أنجزته وقدّمته، بحيث تتمثّل فائدتها تكمن في أنها أداة ضرورية من أجل إحكام سير العالم بعامة، أوبالأحرى كم يقول هوسرل نفسه "من أجل إنشاء استقراءات تفيدنا في حياتنا اليومية" مع أنها لا تقدر على تقديم تفسيرات تعود بالأشياء إلى أولى أساساتها، وفي هذه النقطة تحديدا يفصل هوسرل بدقّة بأنّه "يجب أن ندرك أخيرا لا يوجد علم موضوعي، أيا كانت دقته، يفسر أو يمكنه أن يفسّر شيئا ما، وهذا لأن الاستنباط ليس تفسيرا، مثلما أن التنبؤ، أومعرفة البنى الموضوعية للأجسام الفيزيائية والكيميائية والتنبؤ على ضوئها، يحتاج إلى تفسير"[1] هو الآخر إن العلوم الحديثة لا تقدم تفسيرا أخيرا للأشياء، لأن ذلك يتطلب الرجوع إلى عالم العيش وآفاقه الذاتية–النسبية، أي إلى الأساس المنسي لهذه العلوم.

---

[1] Husserl (E), ibid. § 51, PP 196-198.

و. الأزمة في علوم الإنسان:

الأزمة الحالية في عمقها أزمة علوم وأزمة حضارة أي أنها أزمة عقلانية ولا يمكن حلّها إلا حين تُعرَف الغاية من كل تاريخ أوروبا، أي حين نحدد مفهوم أوروبا والصورة الروحية لها، "وعلى أي حال فقد تكوّنت فروع تاريخية، علوم عينية تهتم بالعالم الاجتماعي–التاريخي في منهجية خاصة بسبب تشابهها مع منهجية علوم الطبيعة الوصفية"[2].

بهذا ينطبق الطرح الفينومينولوجي لفهم الأزمة حتى على العلوم الإنسانية[3] أيضا بحيث يتم الالتقاء بالمعادلة الهوسرلية نفسها التي تمّ تطبيقها على ما سبق من العلوم. من هنا وبموجب التساؤل النقدي الذي يمارسه هوسرل في هذا المجال فالأمر لا يعني أبدا بأنه يتناول التأريخ للعلوم[*] المختلفة، إذ ليس من اهتماماته حفظ التاريخ وتدوينه على سبيل جمع الوثائق

---

[1] Ibid. P 10.

[2] هوسرل (إ): محاضرات براغ، نفسه، ص 475.

[3] المصدر نفسه، ص ص 472–473.

[*] ليس سؤال الأصل بما هو "فتح تاريخ–فلسفي" في بحث "الافتراضات" التي كشفها أو صاغها الهندسيون الأوائل، أوالفيزيائيون أو أيا كان من كان متخصصا في علم ما، فالأمر لا يتعلّق بتاريخ العلوم، بالمعنى الكلاسيكي، الذي يقوم بجرد المتقوَّم مسبقا من المعارف الهندسية وبالأخص تقوّم المسلمات الأولى، البديهيات الأولى، النّظريات الأولى، والمحتوى الذي وجب استكشافه وتحديده بأكثر دقّة وبما أمكن من الاكتمال انطلاقا من الوثائق الأثرية، وإنّما المسعى كلّه راكز على بحث الفعل الأوّل وليس الرّجل الأوّل. Husserl (E) : L’origine de géométrie, tr Derrida, P175.

وفحصها ولا بتتبّع الوقائع الجزئية في حدثيّتها (Facticité) وإنما يسعى عبر سؤال الارتداد** عن طريق النفاذ إلى غياهب الإنجازات الأوّلية والبداهات الأصلية الأولى لهذا العلم أو ذاك، وهذا المنهج يعتبر مسألة فينومينولوجية خالصة تحصّلت بعد الانتقال من المهمة الستاتيكية إلى التكوينية من الفينومينولوجيا، مع بداية القرن العشرين، بحيث يتمّ الانطلاق من كون كلّ علم هو، في تكوينه، جملة من التشكيلات الثقافية ينعطي كلّ منها في اكتماله وجاهزيته، ولكن حقيقته تقول بأنه في الأصل نتاج لصيرورة تاريخية حية[1].

يتضمّن كل من هذه الأشكال الثقافية تاريخية (Historicité)، ما يجعلها مدينة، في تشكّلها، لأفعال محدّدة وإنجازات محدّدة تبقى حاضرة في هذا الشكل الثقافي، أو ذاك رغم إمكانية نسيانها*، وهذا وفقا لأن هناك في كلّ شكل ثقافي أو مؤسّسة ثقافية تاريخا مترسّبا، تكشفه المهمة التكوينية، ولهذا ليس تاريخ الأشكال الثقافية تساوقا للأحداث والوقائع، أوتسلسلا لها، وإنّما هو تاريخ الدوافع الأصلية والحوافز، التي تدخل في تشكيل هذا الشكل الثقافي أو ذاك،

** أنظر في هذا الصّدد المبحث الثّاني من الفصل الثّالث، المتعلّق بسؤال الارتداد بما هو منهج فينومينولوجي يتبناه هوسرل لأجل الكشف عن البدايات الأولى المعيشة لكل علم، إذ ليس الأمر مرتبطا بتأريخ وإنما برؤية قبل-حميلة، يعني قبل إنجاز القضايا والصيغ النظرية التي ينتهي إليها في آخر أبحاثه.

[1] Husserl (E) : La crise des sciences européennes, ibid. § 33, P 141.

* هذا ما تمّ الاصطلاح حوله بما يسمى بحضور الزّمان الماضي، أو بالأحرى ما يسميه هوسرل بالإمساك (Rétention)، فالماضي لا يتلاشى ولا يندثر، أنظر بهذا الصدد المبحث الأوّل من الفصل الثالث، المخصّص لــ"ردّ الزّمان والزّمان الفينومينولوجي".

علما أن هذه الأفعال الخلاّقة لا تتمحي أبدا ولا تزول بل تعيش فيه على الدوام بصورة مستترة، ضمنية، يكفي مجرّد التأمّل في أحد هذه الأشكال لأجل الكشف عنها وعن الطبقات التي ترسبت فيها[1] وبهذا يمكن الحديث عم معنى التاريخ من دون أزمة، أو ما يمكن تسميته بـــ"التاريخية" (Historicité).

هذا ما ينطبق على سائر العلوم، بحيث يضمّ حاضر علم ما بصورة انفعالية تاريخية كله (Historicité de son tout)، حتى يصل إلى حدود مكتسباته وإنجازاته الأولى، وبهذا يعيش ماضي العلم في حاضره في صورة ترسّبات[2]، ومن ثمة فإن الفينومينولوجيا، بما هي تأمّل فلسفي، تتأمّل العلم في هيئته النهائية التي تتمثل في الإنتاجات النظرية، بما هي معطيات جاهزة، كاملة[3].

تتميز الإنتاجات العلمية بكونها وحدات للمعنى قد تمّ تقوّمها في الوعي ولكن تحتاج إلى استنطاق ومساءلة فيما يتعلّق بتكوينها وتاريخها، فهي [وحدات المعنى] في صورتها المكتملة تحيل الباحث الفينومينولوجي إلى تاريخها بحيث يمكن الوصول من خلالها إلى الإنجازات والحوافز الأصلية التي انبثقت عنها هذه الوحدات لأوّل مرّة، وإلى البداهات الأولى التي استندت إليها، في "أصليتها الأولى، أي في كيفية حضور الشيء نفسه"[4].

---

[1] Husserl (E) : ibid. § 15 PP 81-85, et § 26, P 113.

[2] Ibid. § 28, PP 119-120.

[3] Voir : Husserl (E) : L’origine de la géométrie, tr Derrida, ibid. PP 187-188.

[4] هوسرل (إ): أزمة العلوم الأوروبية، نفسه، § 28، ص 179.

بهذا فإنّ التّحليل التّاريخي أو الأركيولوجيا التاريخية عند هوسرل تأويل هدفه سبر الوصول إلى القصدية الحية أو الحياة القصدية التي انبثق عنها علم ما، فهي قصدية ينوجد فيها أساس هذا العلم بحيث تحرك مؤسسيه رغم إمكانية بقائها محجوبة عن البصر هكذا يكون التحليل التاريخي، في نفس الوقت، كشفا عن المسبقات والافتراضات الخفية، التي تحملها قصدية العالم، والتي تحدد مسار تفكيره دون أن يكون واع بها[1].

تصدق القاعدة الأساسية، الفينومينولوجية، على الانتقال إلى مجال الاقتصاد والتسيير المتعلّق به، هي الأخرى بحيث يرى هوسرل أن الانشغال العلمي الحقل يصدر من الوضع الخاص بالناس في حياتهم اليومية، فبالتحوّل من اقتصاد المنزل إلى اقتصاد قائم على السوق، دعت الضرورة إلى تأسيس نظام اقتصادي بناء على رؤى علمية تكمن مهمته الأصلية في اقتراح أفضل السبل والوسائل التي تسمح للناس بأن يشبعوا حاجاتهم بأفضل ما يمكن، الأمر الذي دعا إلى ظهور اقتصاديين خبراء يقومون بتوجيه هذه التأسيسات والأنشطة، ولكن يبقى، دائما، الثمن في هذا الاشتغال هو سيطرة الرؤية التقنية[*] على مشكلات الاقتصاد، وهو ما يعمّق نسيان المهمة الأساسية التي

[1] Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, ibid. P 6. Et voir aussi :Philosophie première II, ibid. PP 3-4.

[*] تفترض التّقننة (Technisation) "سذاجة المستوى الأعلى" للعالم (Savant) الذي يصبح غير مسؤول، في الوقت نفسه قد خرّب الـــ"إيمان الأكبر" بالعلوم وبالفلسفة في ذاتها، فقد حجب العالم وأرجعه غير قابل للفهم ولهذا تحصيل الوعي بالأصول هو في الوقت نفسه أن تكون مسؤولا، عن معنى العلم والفلسفة، إنّه استدراج له نحو وضوح "امتلائه"

يفترض بهذا العلم أن يقوم بها، وهذا بموجب أن علماء الاقتصاد يتخلّون عن الاهتمام بالوضعية المشخصة للناس في حياتهم اليومية والإجراءات الأصلية التي انبثقت عنها ممارسة الاقتصاد ويتجهون إلى دراسة مختلف الحالات والمواقف الاقتصادية بأكثر دقة ممكنة وموضوعية، أي بصياغة الجداول والمعادلات والرسوم البيانية وغيرها من الإحصائيات ومن ثمة يتم، بعد الإلمام بالوضعيات المتمشكلة، تقديم بعض الحلول المقترحة لمداواة العطب في سير النظام الاقتصادي أو الوضع الاقتصادي وهذا بالاعتماد على لغة الرّمز، نظريا وتطبيقيا، بحيث ينسى الاقتصاد نفسه بما هو بأن الجداول والمعادلات والرسوم البيانية كلّها ما هي سوى صروحا نظرية تهدف إلى تنبؤات واستقراءات تخدم تحسين أحوال الناس اقتصاديا ويقع في سجن ما توهّم بأنه عالم الحقيقة، [النظريات الاقتصادية والجداول والمعادلات والرسوم البيانية]، وادّعاء أنّ له قيمة مطلقة ومستقلّة، الأمر الذي يحجب عينيه عن النظر والإبصار إلى الحياة اليومية برفض كل أنواع الأسئلة التي يمكن أن تطرَحَ بصدده، مع العلم بأن الخطورة تكمن في مسألة الاعتقاد نفسه في هذا العالم "الحقيقي" [الوهمي أصلا] بما هو نسيان للنسيان، من دون وعي بأن التقنية المستخدمة مجرّد أداة فقط وليست هي الغاية نفسها، فالغاية هي خدمة الناس الأشخاص وتدبير أحوالهم اليومية وتجاوز مشكلاتهم بدلا من التنحّي عن المسؤولية تجاه الإنسانية اليومية المعيشة.

Voir : Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, ibid. PP 5-13 et voir aussi, Derrida (J) : Introduction, ibid. P 10.

الأمر نفسه بالنسبة للمجال السياسي الذي يقوم بالممارسة نفسها، وتكريس الأسلوب التقني المتعلّق باتجاه تفكير وفعل الإنسان، ذلك أن الخبير في السياسة يعتمد على معطيات مدوّنة في ملفات وتقارير عن مختلفة النشاطات السياسية[1] التي تعبّر عن حياة الأفراد، في عالم المعيش، ولكن بدلا من أن يتعامل الخبير مع أفراد العالم المعيش فإنه يتعامل مع معطيات وملفّات وتقارير، وهنا يتمّ إلغاء جملة من الأمور كالإرادة والحرية، فالملفات والتقارير لا تحمل نفس معنى الحياة اليومية الحقيقية، وبالتالي حتى وإن كانت هناك حلولا فستكون أكثر ملاءمة لمضمون الملفات بدلا مما هو معيش من قبل هؤلاء الأفراد، فليس هناك وجه مراعاة للوضع المشخَّص، فحتى وإن كانت الديمقراطية تعني منح القرار للمواطن إلا أن قرار اختيار ممثّل الشعب مثلا من خلال عملية التصويت لا يعبّر أبدا عن الإرادة السياسية لهذا الشعب فهناك من لا يصوّت مثلا وبالتالي فقد تحوّلت إرادة الشعب هذا إلى جملة من الأوراق مع تجاهل الراهن الفعلي لإرادة الشعب حتى وإن كان مؤيّدا له [للممثّل] أو لحزب آخر كما أن الأمر مرتبط بصورة أخرى بمدى مساهمة المواطن في تحديد برنامج الحزب وقراراته ما يولّد ظاهرة التّخلي عن الممارسة السياسية وترك المجال للخبراء والاختصاصيين، وبالتالي خضوع السياسة لقانونها الداخلي بدلا من خضوعها لإرادة المواطن، أي الفرد الذي يحيا عالم المعيش، كما يمكن لحزب ما أن يغّر من مبادئه التي انطلق منها في البدء، أي منذ تأسيسه من حيث هو مشروع بناء مجتمع ما ليتّجه نحو الحفاظ على بقائه السياسي فقط وبالتالي فهو ينزع نزعة أنانية بتخليه عن مسؤوليته تجاه العالم الحقيقي، المعيش.

[1] أنظر هوسرل (إ): محاضرات براغ، نفسه، ص 474.

إضافة إلى ما مضى مما يعبّر عن الحياة الإنسانية هناك ميدان كل من التعليم والتكوين اللّذان يعبّران هما أيضا عن تقنيتهما يتم فيها تحضير الأفراد للقيام بمهام محددة وفقا لبرامج مقدّمة بصورة تقنية بحيث تحيل مهمة التعليم تتمثّل في أنه على الفرد أن يكتسب مهارات وعادات وسلوكيات قابلة للتطبيق تلقائيا من دون الحاجة إلى التفكير بحيث تلقاها عبر التلقين بما هي جاهزة، من دون التعرّف على تاريخيتها، تكوينها وإجراءاتها، مفصولة عن أصلها الأوّل بحيث يطبّقها من دون معرفة بحيثياتها التقنية نظر في معناها، وبقدر إمكانية تحقق هذا السلوك بمهارة وإتقان بقدر ما يصبح أسيرا لها، فالعادة تقتل الإبداع، والتقنية تقتل البحث في التكوين وتاريخية المعطى، الأمر الذي يقتل الحرية والوعي الحرّ في الإبداع والإنجاز.

وهو الأمر الذي ينطبق حتى على مستويات التعليم العالي في الجامعات وليس فقط في المِهَنِ[1]، إنما يمتدّ الطابع التقني إلى غاية العلوم الإنسانية، كما أن الرابط الوحيد التي يجمع شمل الشُعَب المختلفة والكليات على مستوى الجامعات ومعاهد التكوين هو المؤسسة وحدها بما هي هيئة رسمية فقط، الأمر الذي ينتج عنه ارتفاع نسبة الحواجز بين الشُعَب المختلفة وحتى التخصصات التي تنتمي إلى نفس العلوم المتعدّدة الأمر الذي هو وحده تعبير عن الانتشار الكاسح للأساليب التقنية لينتشر معه اغتراب العلماء والمتخصّصين فيما بينهم، بدلا من تكوين جمع بينذاتي الأمر الذي يتجلّى في وجود أشخاص متخصّصين

---

[1] نظر: هوسرل (إ): الغائية في تاريخ الفلسفة، نفسه، ص ص 561-563.

وعلماء ذوي قدرات وإمكانيات جبّارة في مجال تخصصاتهم إلا أنهم ليسوا على أدنى معرفة بما يحصل في المجالات المعرفية والعلمية الأخرى*.

هناك علماء لا يعرفون حتى كيفية التعامل مع أبسط مشكلات الحياة اليومية، فكل شيء بالنسبة لهم في الحياة اليومية، وفقا لمطابقة التقنية للعلم والعقل في نظرهم، يُحَلُّ بالمهارات الآلية، وهذا ما يعني بأن أفقهم جد ضيق في النظر إلى مشكلاتهم سواء العلمية أو حتى اليومية منها، ذلكم ما هي مسؤولة عنه التصوّرات الآلية الرائجة في العصر الحديث، بحيث يفقد العالم كلّ أهمية وضرورة للتساؤل عما له علاقة بحياة مفتوحة الأفق ذات أبعاد أخرى في سياق المعنى الشامل، أي عن الأفق العام الذي يجمع شمل كل علم جزئي قائم في استقلاليته المتوحّدة، هنا بالتحديد تظهر بوضوح إشكالية مصير* أوروبا العصر الحديث، أو بالأحرى مصير أوروبا، في العصر

---

* من الواضح جدّا هنا بأنّ هوسرل يبحث عن شخصيات تتوافق مع الفهم الذي يقدّمه حول مفهوم الفلسفة بما هي علم العلوم كلّها ولهذا فالفيلسوف وفقا لهذا التصوّر هو ذلك الذي لابدّ وأن يكون له رأي في جمع من المـــسائل والمشكلات =وهو نموذج الفيلسوف بالمعنى الإغريقي سواء تعلّق الأمر بطاليس وفيثاغوراس (Pythagore) وماقبل السقراطيين أوبأفلاطون وأرسطو من بعدهم، أي ما يمكن الإطلاق على تسميتهم بالفلاسفة الموسوعيين بصورة أو بأخرى، أولئك الذين يجمعون في جعبهم معارف مختلفة وشاملة تحقق نموذج المعرفة الكليّة في شخص واحد، هذا هو الفيلسوف في نظر هوسرل الذي يكون عالما في قفاه.

* تجتاز أوروبا أزمة مصير وأزمة وجود تمثّل خطرًا، ولا وجود سوى لحلّ واحد فقط لهذه المعضلة: "فإمّا أن تتلاشى أوروبا وهي تصبح أكثر فأكثر غريبة ومبتعدة عن معناها العقلي الذي يشكّل المعنى الحيوي لوجودها لتغرق أخيرًا في بحر الحقد على الرّوح وفي مستنقع البربرية" وإمّا أن تعرف حقيقتها بتغلّبها على كلّ شكّ حول مصيرها ومهمتها الحضارية فتولد من جديد من داخل أزمتها ومن "رماد الشكّ المدمّر" وبفضل بطولة العقل لتشرق شمس مستقبل عظيم ودائم لكلّ البشرية. Husserl (E) : Annexe III, ibid. P 382-383. وقد علّق عليه زيناتي (ج): رحلات داخل الفلسفة، دار المنتخب العربي، ط1، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1993، ص 119.

الحديث، التي أهملت تلك الأسئلة الحيوية ذات المعنى العام والشامل بعدما تم التخلّي عن أسئلة توجيه سير البحث العلمي الذي خرج من يد العلماء وأصبحوا يهتمون بالعلوم فقط من الداخل، تلكم هي النزعة التي تضع أسئلة المعنى والغاية والحرية والمسؤولية خارج مجال العلم.

هذا ما يقدّم صورة بيانية وخريطة جغرافية لما هو حاصل في راهن أوروبا المتأزّمة يملؤه القلق تجاه الحياة في عالم فاسد أساسه ومخرّب، أساس علمي مفهوم بمعنى التقنية أو الآلية الساذجة التي تناست العودة إلى الحياة اليومية في بساطتها بما تحمله من آفاق مفتوحة، والفينومينولوجيا الترانساندانتالية وحدها هي الفلسفة التي بإمكانها بيان الصورة الواضحة التي تتضمّنها معالم العلم الأوروبي الحديث لتزيح عنها الغموض وتفتح

الطريق في وجهها لتنطلق قدما كيّ توحّد جهوداتها العلمية حتى تحصّل نموذج الفلسفة الكلّية ذلك أن التخصص الذي كثيرا ما نشتكي منه ليس في حد ذاته عيبا، لأنه ضروري في إطار الفلسفة الكلية، كما أنه من الضروري إنشاء منهج فني في كل تخصص، ولكن الخطير هو فصل الفن النظري عن الفلسفة أو إمكان وجود الفلسفة النظرية، الموقف النظري "بحيث إن النظر الذي ينشأ في وحدة مغلقة وفي ظلّ الإيبوخي بصدد كل ممارسة يكون مدعوا لأن يكون بكيفية جديدة في خدمة الإنسانية التي تعيش وجودها العيني في البداية ودائما بكيفية قطعية[1].

[1] هوسرل (إ): أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة، نفسه، ص 536.

فالتخلّي عن التأمّل الفلسفي الذي يقوم على بيان الإجراءات الأوّلية التي تؤسس منجزات العلوم الحديثة هو السبب المباشر في طغيان النزعة الموضوعية التي تحمل معقوليتها الخاصة بها من حيث إن البحث العلمي تحراها لوحدها الأمر الذي جعل مختلف العلوم تتخذ تصوّرا منهجيا تقنيا للعالم الفردِ الذي تدرسه، وبهذا قامت بتجزئة العالم إلى قطاعات يسعى كلّ علم إلى التحكم وتسيير كل قطاع منه على حدى في مساق لانهائي ما أدّى إلى انفصال البحث العلمي عن عالم المعيش من جهة ومن جهة أخرى إلى خضوعه لمعنى غائيته الخاصة.

وفي المقابل ليس عالم المعيش جديرا بالدراسة العلمية لأنه لا يضمّن الحقيقة وإنما ينحصر في التعبير الذاتي عن العالم الموضوعي الرياضي المستقل عنه، كما يكفي أن تقوم العلوم الجزئية، كلّ في استقلاليتها الخاصة، بالاختصاص بعالمها حتى تشمل العالم كلّه وهي بذلك تتمكّن من الحلول محلّ الفلسفة، ولكنها نسيت أن هذا التصوّر يؤدّي إلى الانتهاء من طرح أسئلة الإنسان الحاسمة ما يؤدّي إلى أزمة المعنى التي تعيشها الثقافة الأوربية بدلا من أن تعيش عالم الحياة.

ومن هنا فإنّه لا منفذ ولا خلاص من أزمة العلوم، ومن عنكبوت الموضوعية والتقنية المنهجية سوى من خلال تكريس العودة إلى الفلسفة ومن ثمة القيام بتجديد العلاقة معها ومع المعنى الأصلي من حيث تشكّل علما صارما يتناول العالم في كليّته من دون أن تكون الفلسفة نفسها مضاهاة للعلوم

الوضعية أو بديلا عنها وهذا نظرا لأن موضوع الفلسفة هو عالم المعيش اليومي، أفقا يسمح بتجلّي الذّاتي والنّسبي لكل الموضوعات القائمة فيه بما هي إمكانات للتجربة والفعل المضادة للأحكام المسبقة، وليس موضوع العلوم الوضعية الذي يتمثّل في الأحداث الجزئية والوقائع بما هي مجرّد صروح نظرية ومنهجية سيطر عليها العلم وسادها كما في صيغ صاغها ما أدّى إلى القول بإمكانية التخلّي عن الفلسفة، رغم أنها ضرورية التوظيف ملحّة الحاجة إذ وعبر التحليل التكويني يتم الكشف عن كون موضوعات العلم كلّها إنما مجرّد تشكّلات للمعنى تعود في أصلها إلى الإجراءات الترانساندانتالية الذاتية للممارسة النظرية والمنهجية التي يختص بها المعيش، ومن ثمة فالعلم نفسه هو نتيجة لإجراءات ترانساندانتالية تقوم بها الذات على نحو معرفي في صورة تاريخية وهو ما يبيّن القيمة العلمية للفلسفة بما هي فينومينولوجيا تقوم على تنشيط المعنى الأصلي لها، الفلسفة، بل وجديرة بتأسيس علم يختص بعالم المعيش، ما يختلف عن عمّا تريده العلوم الوضعية، في علاقته بذات ترانساندانتالية ذات مهمة واضحة في بحث التكوينات التاريخية للمعرفة العلمية[1] من جذورها اليومية تربط المعيش بمختلف الأفاق ومن ثمة بما كان مهملا من قبل العلوم الوضعية من جانب روحي للإنسان، وعليه تفتح الفلسفة الترانساندانتالية بابها على مصراعيه في وجه الإنسان والبعد الروحي، أي من خلال التساؤل علميا عن سؤالات المعنى والغاية التي هي من صميم الفلسفة بما هي علم صارم بالمعنى الأدق.

[1] Husserl (E) : L’origine de la géométrie, tr : Derrida, ibid. PP 190-200.

فالعالم المحيط هو إنتاج للروح في الذات وفي حياتها التّاريخية إذ لاشيء يسمح للعالم الذي يتناول الروح تيمة له بما هي روح، أن تقتضي معنى آخر مختلفا عن المعنى الروحي المحض لهذا العالم المحيط، وبهذا يمكن القول أنه من العبث اعتبار الطبيعة غريبة في ذاتها عن الروح، وبالتالي يمكن القيام ببناء علوم الروح على أساس علوم الطبيعة، مع إمكانية القول أنها علوما دقيقة[1].

هذا الحكم المسبق الذي هو أصل أزمة أوروبا، ونقده هو الذي يسمح بتقوّم علم الروح، وهو مشروع يمكن مماثلته مع مشروع الفلسفة بما هي تقوّم الإنسانية الأوروبية، فالأزمة هذه ليست مجرّد نتيجة للصوّر المتتابعة في الإطار الجغرافي الأوروبي وإنما تؤسس بعمق أكبر فساد للامعقول[2].

من هنا فإن تمسّك صاحب الفلسفة الترانساندانتالية بالعلم الصارم من حيث هو فلسفة قوامها الأصلي في بحث الأصول يعني أن الحدث التاريخي يكون على مستوى العلم الفلسفي لا على مستوى الواقع الذي يتساءل بضرواة عن الوضع الجديد التي آلت إليه أوروبا من نسيان المعنى وأسئلته الذي يتعارض مع الوضع القائل بأن أوروبا تعيش في الخلاص المتمثّل في العلم الوضعي وهذا من خلال الدعوة اعتبار الفلسفة تنتمي إلى ماضي الإنسان* ولكن في الوقت نفسه بما هي منبع تجديد الوعي بالرّاهن، ما يسمح بتقييمه وتسديده حتى

---

[1] Husserl (E) : La crise des sciences européennes, ibid. P 23.

[2] Guirao (J.M) : Postface, in : Husserl : La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Aubier Montagne, Paris, 1977, P118.

* أنظر المبحث الثاني من الفصل الثالث، الخاص بالارتداد في مطلب العودة إلى الإغريق.

يتمّ التخلّص من أزمة المعنى المسيطرة على العالم راهنا والخروج من "البربرية و معاداة الروح" التي يكرّسها العلم التقني والمختصون من خلال مناهضة الفلسفة ومعاداتها لأنها هي التي توقظ قلقهم بصدد بداهاتهم ويقينياتهم العلمية التي يطمئنّون لها، فهي بذلك مصدر إزعاج ينبّههم من الانغماس في مساق لانهائي من الدوغمائيات التي لا غاية لها ولا معنى، وعليه فهي [الفلسفة] حارس العلم والثقافة والتّاريخ، من الوقوع في أزمة الأحكام المسبقة، الذي ليس عليه الاستسلام في معركة الحكم المسبق ومن ثمة لا ينبغي أن تتخلى عن مهمتها ومعناها الأصليين كما ليس لها الخيار أيضا في الاستسلام لمخلّفات العلوم، باختصار، لابد وأن تبقى الفلسفة مخلصة لمعناها وهو ما لم يتحقق في العلم ولا في الفلسفة الحديثين، هذا ما يجعل من الفلسفة "أرضا موعودة" ومبلغ الخلاص المستقبلي الذي يبدأ بالرّاهن متجها نحو الماضي[1]، بحيث لن يكون "التّاريخ منذ أوّل وهلة سوى بما هو الحركة الحيّة التي ترافق التكوين الأصلي للمعنى وترسبه"[2].

بهذا فإنّ "النزعة الموضوعية" هي المسؤولة عن أزمة الإنسان الحديث كما يتلخّص في غاليليه كل المشروع الحديث للمعرفة، وفي مقابل ذلك فإن الحركة الفلسفية التي تمثّل فكرة الفلسفة هي النزعة الترانساندانتالية[3] (Transcendantalisme)، بالمعنى الواسع، التي ترجع إلى الشّك، والكوجيتو الديكارتيين، وبالتالي وجب، بما أن ديكارت لم يجرؤ على تعميق رؤاه، من تعميق رؤى الفينومينولوجيا الترانساندانتالية واستعادة النصر

[1] Voir : Englische (J) : Le vocabulaire de Husserl, ibid. P 25.
[2] Husserl (E) : L’origine de la géométrie, tr : Derrida, ibid. P 203.
[3] Ricœur (P) Husserl et le sens de l’histoire, ibid. P 41.

المعركة ضد النزعة الموضوعية الأمر الذي يجعل منها [الفينومينولوجيا الترانساندانتالية] جديرة بمعالجته كما ترى في نفسها.

المبحث الثاني

المعنى الفينومينولوجي للتاريخ

"الصورة الروحية هي إظهار فكرة الفلسفة المحايثة لتاريخ أوروبا أو، ما يؤول إلى الأمر نفسه، الغائية المحايثة له [للتاريخ]، والتي، من وجهة نظر الإنسانية الكلية عموما، تُعرَف بما هي اقتحام وبدء تطوّر عصر جديد للإنسانية،(...) التي لن ترضى مستقبلا ولن تستطيع الحياة إلا في التشكّل الحرّ لوجودها، لحياتها التاريخية، باسم أفكار العقل، باسم المهام اللانهائية".

Husserl (E) : La crise de l'humanité européenne et la philosophie.

قبل الخوض في أمور التّاريخ ومعناه، تجدر الإشارة إلى أن هوسرل فيلسوف العقل والعقلانية المحضة بالدرجة الأولى واهتمامه بالتّاريخ والتّكوين التّاريخي، سواء الإيغولوجي أو الكلّي، مثارة للاستغراب، ولكن الظروف التي مرّ بها العصر الحديث والأحداث التي عايشها هو نفسه تدفع إلى القبول بأهمية المنعطف الذي أجراه في الاشتغال على نصوصه الفلسفية، إذ يمثّل ظهور التاريخ في المرحلة الأخير من فكره إشكالية ذات أهمية كبرى، فالأزمة فعلا تشكّل تهديدًا لمصير أوروبا قاطبة ولابدّ لها من خلاص، وهنا يحوّل هوسرل فلسفته النظرية الخالصة لصالح إنقاذ التاريخ بحيث يرى في الإيبوخي الكلّي أو الشمولي بما هو الخلاص الأوحد، وفي الفلسفة الترانساندانتالية المعنى الأخير للإنسانية، وهو في ذلك يعتمد على ما يسميه بتحقيق "النهضة "[1] (Renouveau) بعد ما أحدثته الحرب العالمية[*] من خراب ودمار إنساني شامل، ولهذا لابدّ من "تجديد" النظام العام لمجمل الحقل الثقافي الأوروبي فـــ"الحرب التي خرّبت أوروبا والثقافة الأوروبية منذ عام 1914، والتي اختارت منذ 1918، بدلا من وسائل الإجبار العسكري، طرقا أكثر "تهذيبا" منها نفاق الروح والبؤس الاقتصادي"[2] الأمر الذي أدّى إلى فقدان الإيمان

---

[1] Voir : Husserl (E) : Sur le renouveau (cinq article), traduit et présenté par : Laurent Joumier, J.Vrin, Paris, 2005, P23.

[*] يصرّح النيو- كانطي هاينريش ريكارت (Heinrich Rickert) إلى أي مدى وقف هوسرل أمام الأحداث المؤلمة للحرب وإلى أي مدى يشعر بنفسه قريبا من الفلسفة المثالية، منذ عدد من السنين مضت بحيث يقول هوسرل هو نفسه "إنّنا نشترك في معركتنا ضد عدوّ واحد مشترك، النّزعة الطبيعية (Le naturalisme)" في رسالة بتاريخ 20 نوفمبر 1915، "إننا نخدم، كلّ على طريقتهن الآلهة ذاتها" إذ يقاسم المثاليين الألمان تجاربهم القاسية التي طالت كل معاصريه أثناء سنوات محنة الحرب وتوابعها مباشرة، إذ يتصرّف، وبصورة طبيعية يبدي انتماءه الروحي إلى فكرة العقل التي أظهرته وحده جديرا بإحياء وتغذية مقاومة جنون تساوق الحرب العمياء.
Kelkel (A.L), Avant propos, In : Husserl (E) : philosophie première II, in : Husserl (E) : philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction : Arion L.Kelkel, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990, P XI.

[2] Husserl (E) : Sur le renouveau, ibid. P 23.

بقدرات العقل على الوصول إلى الخير والجمال، أي إلى القيم الأصلية المتنامية المؤدّية إلى السعادة التي يتم استقاؤها من الأسلاف الأوروبيين من أجل نقلها إلى الأمم الأخرى، كاليابانيين** مثلا[1].

يشعر الفينومينولوجي إذن بمسؤوليته في ضرورة الحديث عن التاريخ* من خلال التفكير في الذات إذ لابد له من تدشين المهمة المفاجئة لتأسيس عصر جديد، على غرار سقراط، أفلاطون وديكارت، وهو بهذا يتناول الأنا الترانساندانتالي، في صورته الأوروبية، ومصيره المنحط، عن نهضته الضرورية التي تحقّق لا محال فلسفته في التاريخ بحثا عن المعنى الذي هو الوحيد لاستقرار الأمر، فقد كان عن روح التاريخ أمرا ينبني على أن هذه الروح مريضة، مصابة في جوهرها، ومن هنا كان ولوج التاريخ بناء على الرغبة العلمية والفلسفية في تحصيل الوعي بالأزمة ومن ثمة بالبحث عن حل الخروج منها من خلال فتوحات العقلانية الساكنة محايثَةً في التاريخ نفسه، بما هي المعنى التاريخي.

أ. المعنى الفينومينولوجي للتاريخ:

** يشير هوسرل في هذا المقام إلى اليابانيين تحديدًا لأنه تقدّم بالمقال الأوّل من المحاضرات الموسومة بـــ "حول النّهضة" إلى مجلة The Kaizo من عام 1923، كراسة 3.

[1] Husserl (E) : Sur le renouveau, ibid. P 23.

* يمكن القول أنه منذ (1930) قد بدأ هوسرل في ربط فهمه الفلسفي الخاص بفهم التّاريخ، وبدقة أكثر، بتاريخ الروح الأوروبية في 7 ماي (1935)، حيث ألقى الجمعية الثقافية، بـــ: فيينا محاضرة "الفلسفة في أزمة الإنسانية الأوروبية"، متبوعة في نوفمبر (1935) بجملة من المحاضرات في "الحلقة الفلسفية ببراغ للأبحاث حول الفهم البشري".

يدخل الأنا والتاريخ في هذه العلاقة التبادلية بحيث يتقوّم الأنا التاريخ كلّه، ولكن بما هو الذي يشمله ويتجاوزه في مشروع لانهائي، ما يؤدّي إلى إعادة وصف فكرة الإنسان، إذ لم يعد الإنسان هو تلك التسمية التي تطلق على أنا سيكولوجي وعالمي، وإنما هو ماهية العقل الغائي: وجود ثقافي وتاريخي، بحيث يتطلّب فهم الذاتية الترانساندانتالية، بما هي "تاريخية" (Historicité)، تجاوز الإلحاد المنهجي لكتاب "الأفكار I" باتجاه نحو تصوّر جديد للعلاقة ما بين الإنسان الحرّ** والإله***، بحيث يتعلّق ردّ الاعتبار لفكرة الإنسان بما هو كائن ثقافي وتاريخي وهنا يبقى هوسرل وفيا للتحديد الميتافيزيقي للإنسان في معناه كـــ: كائن عقلاني، والسبب يرتبط، في هذه اللحظة، بصورة حميمية بالتاريخية، إذ لم يبقَ الإنسان تسميةً واقعية عالمية أو طبيعية، وإنما هو مضايف لمشروع غائي بمهمة لانهائية، في الواقع، فالأمر يتعلق بإنسان فلسفي، لأن فكرة الفلسفة، أي مشروع العلم الكلّي، هو بالنسبة لهوسرل غاية التاريخ.

** فيما يتعلّق بقراءة تحويل الإنسان إلى صورة المسيح في علاقتهما بالإله: صورة المسيح، الإنسان الحر بامتياز: Voir : Greisch (J): Le Buisson ardent et les lumières de la raison (L'invention de la philosophie de la religion), T II, les approches phénoménologiques et analytiques, Les éditions du CERF, Paris, 2002, PP 45-50.

*** ليس الهدف من هذه الإشارة التّعريج على مبحث الألوهية الفينومينولوجية مثلما يراها هوسرل، ولكن في الوقت نفسه يمكن الاعتبار بأنّ اللاّنهائي الفينومينولوجي قد يتطابق مع الإله أحيانا ومع الإنسانية الكليّة أحيانا وهذا عبر مختلف مؤلّفاته، خصوصا كتاب "الأزمة" منها، فـــ"الإله بما هو حامل اللّوغوس المطلق"، لا يوجد، ما يعني بأنّه ليس بلانهائي راهن، وإنّما بما هو فكرة مرتبطة بزمان لانهائي هو أفق التّاريخ، أصله وغايته، فليس الإله بشيء آخر =سوى العقل المطلق القادم إلى ذاته نفسها في سيرورة لانهائية والتّاريخ نفسه يمكن اعتباره بما هو "سيرورة التحقق الذّاتي للألوهية" كما يقول هوسرل في مخطوط سنوات الثّلاثينيات، وفي نهاية المطاف، فإن هذه الفكرة [الإله] مطابقة لفكرة الإنسانية الكاملة، الإنسانية العقلانية كلية، ذلك أن هوسرل لا يحاول التبيين بأنه يوجد عقل في التّاريخ، وإنّما على العكس فإنّه يثبت بأن العقل والحقيقة يقتضيان في ذاتهما التّاريخ. Voir : Husserl (E) : Conférence vienne, (la crise de l'humanité et la philosophie), ibid. P 370.

فالتّاريخ، بالنسبة له، هو دائما تاريخ الفلسفة، كما لو أنه نفس الحال بالنسبة لهيغل، ولكن بلا نهاية للتاريخ ومن دون باروزيا (Parousie) المطلق في علم مطلق، وهذا لأنّ المقاربة التي يتقدّم بها هوسرل، في الواقع، أكثر كانطية من كونها هيغيلية، بالرغم من وجود بعض التشابهات في المصطلح، مثلا في الانتصار الذي يقوم به هوسرل للاكتفاء الذاتي للروح في "محاضرة فيينا"[1]، فالفكرة التي تحكم التاريخ، فكرة المعرفة المتطابقة مع العالم، هي في الأصل "فكرة بالمعنى الكانطي"، أي مثال ناظم ومؤشّر المهمة اللانهائية.

غير أن هوسرل، في الوقت نفسه، يقوم على غرار هيغل بـــ "سحب" التاريخ إلى الطرف الذي يحتوي الطرف المعقول، بحيث ينبغي على التكوين التاريخي أن يكون منتوجا للفكر، وهذا ما يفرض فيه أن يتوقّف التاريخ عن كونه مجرّد تساوق للـــ"حدثيات" (Facticités) التاريخية التي يتمّ تقوّمها في الصيرورة التاريخية الحقيقية بتهيأة معنى الإنسان، من خلال البنية القبلية للمعنى بحيث "تتجلى إشكالية أصلية، تتعلّق بشمولية التاريخ وبالمعنى الكلّي، الذي، يمنحه وحدته"، وفقا للتحديد الواضح الذي يعطيه أوجين فينك (E.Fink)، "الحياة التقوّمية للذاتية الترانساندانتالية هي نفسها تاريخية" وتوسيع جديد للذاتية يتم بلوغه من طرف الرّد: إنها تتحوّل إلى عقل فاعل[2]، ومن خلال تحصيل الوجود الإنساني المحض بما هو معنى متقوَّم، في الرّد الفينومينولوجي، فإنه لا يمكن للذات (Sujet) تحصيل التاريخ بصورة مختلفة عن حيوية التحفيز

[1] Husserl (E) : Annexe III, ibid. P 380.
[2] Kelkel(L) et Schérer (R) : Husserl, ibid. P 73.

المحتجب، بخلاف حال هيغل، أين تسمح شمولية "اللحظات" للوعي بتحصيل امتلائه العيني وتبيح التعقل للتاريخ.

يأخذ التّاريخ دلالة ضرورةٍ ماهوية من حيث هي ضرورة ترسّب، تقوّم وأمثلة المعنى أي أَمثَلَةُ التاريخ، يعني صورته الماهوية القائمة على الوصف الذي يهدف إلى بلوغ الشيء نفسه من حيث هو معنى عبر فعل الحدس الذّي تمارسه الذات، ذلك أنه في الحدس يعلن التاريخ نفسه عن ذاته بذاته: فالتاريخ نفسه هو الذي يفكّر أزمة التاريخ بما هي أزمة العقل وإمكانية حلّها الممكنة فينومينولوجياً[1].

يمكن تحصيل المحتوى الروحي للتاريخ بما هو المحتوى الروحي كطبقة مترسّبة في الكوجيتو وفي الوقت نفسه بما هو هيئة مثالية له [الكوجيتو] وإمكانية تفكير الطابع القسري لهذا التاريخ وفعاليته، ومن جهة أخرى الغلق الوجودي الذي يمكن تحصيله منه بما هو مضاعفة في ميدان الموضوعيات المحدودة بمبدأ غلقها، وعن طريق استئناف حقل البحث في السيكولوجيا الاستبطانية بما هي مكان استبطان التاريخ الثقافي، وفي الأخير، الغلق البنيوي الذي يمكن الاقتراب منه، أي التاريخ، بما هو مطالبة (إنجازات معنى الأنا (Ego) على تاريخه المثالي) لتصدق بما هي ضرورية وكليّة، بما هي انكشاف لأفق المهام الكليّة اللانهائية والمفتوحة دائما[2]، "على ذاتية العالم كموضوع، التي هي في الوقت نفسه ذاتية واعية بالعالم" لأجل حلّ مفارقة الذات الإنسانية

[1] Derrida (J) : Introduction, ibid. P 17.
[2] Guirao (J.M) : Postface, ibid. P 123.

من حيث هي ذات متأملة وموضوع تأمل في الآن معا (...) باسم قصدية ما بعد الإيبوخي[1]، في إطار عالم الحياة الترانسواندانتالية.

إن عالم الحياة* (Lebenswelt) هو العالم الذي يسلّم به كلّ علم أكان نظريا أم عمليا، بما هو تشكّل غائي، بحيث يوجد "من نفسه"، سلفا على الدوام (toujours-déjà) وهو دائم البقاء، كما أن كلّ ما انبثق وينبثق عن الإنسانية على المستوى الفردي أوالجماعي جزء منه، إنه عالم يعيش فيه الكلّ بما فيهم العلماء الذين تنتمي "أعمالهم النّظرية" إليه بحيث يمكنهم استخدامه، وهو بالضبط "في الأساس"، إنه ليس بمحتوى وإنما ينعطي إليهم متقدّما في كلّ مرة ومع ذلك فهو ملك للأنا، كلي الوجود، دائما في حركة ارتباط مستمرّة كما يشكّل ميدان كل المشاريع، الأهداف، الآفاق الغائية وآفاق الأعمال ذات المستويات العليا[2].

يؤيّد التكوين الترانسواندانتالي ردّ التاريخ، من حيث يبقى كلّ ما ينضوي تحت مقولة الرّوح الموضوعي وعالم الثقافة مكبوتا في دائرة العالمية-الدنيا (Intra-monaneité)بحيث إنه لابدّ من النزول إلى غاية طبقة قبل-

---

* يرى غادامير(Gadamer) في "الحقيقة والمنهج" بأنّ عالم الحياة ليس سوى تسمية أخرى لما كان يسمّيه هوسرل سابقا بـــ"الذّاتية" وأسبق بـــ "الوعي"، والمقصود عموما بهذا جملة الإنجازات التي تمارسها الذاتية الترانسواندانتالية، غير أنه يريد أن يدقّق النظر أكثر والولوج أكثر إلى ماوراء الوجود الفعلي للوعي الذي يعطي المعنى، إنه بتحديد آخر عالم الذاتية الذي يختلف عن العالم الموضوعي العلمي، ومن هنا فالموقف الفينومينولوجي مختلف في ماهيته تمامًا عن الموقف الطبيعي لأنه يتقدّم عليه أنطولوجيا، وفي الوقت نفسه هو مفهوم تاريخي، لا يشير إلى كون موجود أو "عالم موجود"، (...) بل هو الكلّ الذي نعيش فيه بوصفنا كائنات تاريخية. أنظر: غادامير (هـــ.ج): الحقيقة والمنهج، نفسه، ص ص 345، 346.

[2] Voir : Husserl (E) : appendice XVII, P 511, in : La crise des sciences, ibid.

ثقافية وقبل-تاريخية للمعيش لأجل الكشف المعنى الأصلي في الذات، وهنا يتّجه هوسرل في كتاب "التّأملات" نحو وحدة التاريخ بين الموضوع والذات "فهناك تجارب مطابقة لما يحدث فيها [في عالم الثقافة والناس ومع أشكالهما الثقافية] تكون ممكنة بالنسبة لي (...) أي بإمكاني أن أحقّق هذه التجارب وأجعلها تجري فيَّ بأسلوب تأليفي ما"[1].

وبما أن ردّ تاريخ الأحداث يعمل على التخلّص مما كان حاضرا منذ الأصل تحت صورة مثال العلم العقلاني الكلّي فإن البحث في التاريخ كفيل بأن يعمل على تنمية موهبة تأسيس علم عقلاني أصلي يؤخَذ على أنه "شرط أقصى لإمكانية التطوّر الثقافي للإنسانية وبلوغها لإنسانية عقلانية حقيقية"[2] وذلك بموجب أنه لا يمكن للعلم الذي تتجزه القصدية العقلانية القصوى أن يتحقّق سوى بشرط اعتماده من طرف إرادة التبرير الذاتي المطلق والمسؤولية الذاتية، ومنه يسمح العلم الكلّي للفلسفة، الذي يكتسب دلالة حاسمة لأجل تاريخ الإنسانية، لهذه الذات بأن تتمكن من الوصول إلى التحكّم الكامل في ذاتها، إنّها رعاية "فكرة الفلسفة المطلقة" التي ترعى التاريخ الإنساني على سبيل الإطلاق.

وعلى هذا الأساس لم يعد من المفاجئ تصوّر لقاء الفلسفة مع التاريخ، ذلك أنهما يجتمعان من خلال ابتغاء الوحدة التي تتحقّق من خلال "تاريخ

---

[1] هوسرل (إ): تأملات ديكارتية، نفسه، § 37، ص 195.

[2] Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. leçon 30, P 20.

الفلسفة" (Histoire de la philosophie)، بحيث كانت هذه المهمة أكثر تركيزا، في مرحلة "الفينومينولوجيا التكوينية" (Phénoménologie génétique)، وهذا مقارنة مع الوصفية منها، حيث تم التركيز على قراءة التاريخ الفلسفي، إذ اقتحم هوسرل فضاء أسئلة التاريخ من خلال اكتشاف البعد الزماني للذاتية المحضة بصورة أكثر انفتاحا مقارنة مع ما تقدم به الكوجيتو الديكارتي المنغلق على نفسه، إذ تمّ الكشف عن نوع من التكوين الذاتي في الأنا أفكّر الهوسرلي، وبهذا تمّ اقتحام التاريخ بصورة عنيفة، ما يجعل الذاتية الفردية المتقوّمة في الزّمانية تظهر في صورة تاريخ الزمانية البينذاتية التي ستعمل "الفلسفة الأولى" على اكتشاف وظيفتها الحاسمة[1].

وبالتالي فإذا كانت البينذاتية هي أفق الذاتية الخالصة، فإنّ التاريخ يسجّل نفسه من حيث هو أفق المعقولية (Intelligibilité) التي ينبغي تحصيل الوعي فيها، ومن ثمة الاعتماد عليها بما هي مؤسّسة التاريخ البينذاتي في مشهد تحصيل الوعي بالذات، يعني أنه لابدّ من تأسيس أرضية جديرة بحمل الحاضر ووعيه والسير به نحو المستقبل كما كان الأمر بالنسبة للماضي الإغريقي[*]، لإغريق القرن السابع والسادس قبل الميلاد، بموجب أن التّاريخ لم يعد بعيد

[1] Ibid. leçon 53, PP 534-249.

[*] يقول نيتشه "أن تخيل مثلا إغريقيا يتأمل هذا النوع من الثقافة، فإنّه سيدرك أنه يبدو لرجال الحداثة بأن كلمات "مثقّف" و"ثقافة تاريخية" شيء واحد وبأنه ليس بينهما من اختلاف سوى تعدد الكلمات، وإن تنبّه لإعمال فكره، بالنّظر إلى أحدٍ ما مثقف وتنقصه ثقافة تاريخية بصورة كلية، فإننا نعتقد بأن هناك سوء فهم، نهزّ رؤوسنا لأجله. هذا الشّعب الصغير الذي ينتمي إلى ماض غير بعيد عنا – يمكنني أن أتكلم عن الإغريق – قد عرف كيف يستمر بضراوة، في فترته بأكبر قوة، بمعنى لاتاريخي. فلو تمكّن رجل راهني، وبفعل العصا السحرية، من العودة إلى عصره، فإنّه من المحتمل أن يجد الإغريق "أميين" في حين يستوحي السرّ الذي تحتفظ به الثقافة الحديثة" Voir : Nietzsche (F) : Seconde

المنال تحصيله ووعيه والوعي بإجرائه على مستوى الذات والموضوع معا، وهي المهمة التي يتفرّد بها هوسرل في تاريخ الفلسفة كلّها مقارنة مع غيره من الفلاسفة، وهذا باسم التاريخية (Historicité)، بحيث لا تهم الأحداث الموضوعية للتاريخ، الواقعية الساذجة بمعنى ما، مادام أنه تمّ التخلّص منها وردّها[1] ولم يعد تاريخ الفلسفة جملة المعارف الخارجية وإنما هو كفاح سلسلة من الأجيال[2] إلى الأبد وصار الاهتمام بالمعنى والغاية التي يتحرّك على يدها بحيث تحصّل نوع من العلاقة بينها وبين الذات، فالموضوعية التاريخية لا تقدّم المعنى إلاّ في حدثيته (Facticité)، بما هو حكم مسبق من جهة، ومن جهة أخرى بما هو تقليد[**] في مقابل الفلسفة الترانساندانتالية التي تؤدّي مهمتها على وجه كامل، إنها تنقل الفكرة نفسها، والغاية عينها، وهي بهذا تعتبر تحصيلا للوعي بالذات عبر الطريق التاريخي بحثا عن البداهات الأصلية لأجل بلوغ الفهم الذاتي بصورة جذرية، ولأجل تحقيق هذه المهمة فقد ركّز هوسرل على العودة إلى "الفلسفة الأولى" التي هي الوحيدة في تأمّل تاريخ الفلسفة بحيث ركّز على النظر إلى الوظيفة العظمى التي تضطلع بها [الفلسفة الأولى] في تاريخ الإنسانية، والتي مهمتها الارتقاء، إلى تحصيل الوعي بالذات كلّيا وإلى عقلانية قصوى بفضلها تكون على برّ الإنسانية الحقيقية، وبهذا فالفلسفة الكلّية هي "الأساس العقلاني والمبدأ وشرط إمكانية جمع حقيقي"، إنها، أي الفلسفة، "تحتوي في ذاتها على دلالة ممتدة إلى كثافة محضة" ومن هنا بالتحديد، وبالتضايف مع ذلك، دلالة خاصة بالإنسانية كلية، وبكل إنسانية معقولة من

---

considération intempestive, traduction d'Henri Albert, édition Flammarion, Paris, 1988, PP 105-106.

[1] Voir : Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, ibid.

[2] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 73, P 302.

[**] أنظر في هذا الصدد المبحث السابق من هذا الفصل بحيث إنّ الانطلاق من التّقليد يؤدّي إلى حجب الحقائق والاستعجال في تبنّي البداهات باسم القطعية رغم تعارضها معها.

دون أن يكون لهذه الدّلالة "معنى الحدث التاريخي البسيط وإنما معنى الماهية الضرورية المرتبطة ضرورة بالعلم والثقافة"[1].

يتحقّق التاريخ بما هو معنى (Sens) "مترسّب" (Sédimenté): يتجه نحو ماهية التّاريخ، لا مجرّد الفحص الإمبريقي لسيرورة أحداث لا تقدّم أي ضرب من المعقول، فلو كان التّاريخ ملتحما بفهمه فلأن التوجه إليه لا يتمّ سوى عبر المعنى الأبدي، إذ إن فهم التّاريخ هو تحصّل "حركة الالتحام الحية والتضمّن المشترك لتشكيل المعنى وترسبات المعاني الأصيلة"[2] وهو ما يتبيّن في "أصل الهندسة" بوضوح.

يقوم هوسرل في "أصل الهندسة" بتقديم نموذج عام للتاريخ بما هو صورة ماهوية نموذجية لكلّ تاريخ على العموم كما أنه لابدّ من تحصيل الوعي بعمومية هذا النمط منه [التّاريخ] حتى يكون المبتدئ على وعي بمهمة التاريخ الموكولة إلى الفينومينولوجيا[3]، إذ يفهم العقل من حيث هو وسم "الأفكار والمثل "المطلقة"، "الأبدية" "فوق الزمانية"، التي تكتسب صلاحية "لامشروطة"، فعندما يصبح الإنسان مشكلا "ميتافيزيقيا" وفلسفيا بصورة نوعية، يصير محلّ سؤال بما هو كائن عاقل، وحينما يكون تاريخه محلّ سؤال فالأمر يتعلّق بـــ"المعنى"، بالعقل في التاريخ..."[4]، أو بصورة أخرى معنى العقل بما هو "صيرورة عقلانية" و"قدوم العقل إلى ذاته–نفسها" ففي "الفلسفة بما هي

---

[1] Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. leçon 30, P 31.
[2] Kelkel (L) et Schérer (R) : Husserl, ibid. P 73.

[3] Derrida (J) : Introduction, ibid. P 8.
[4] Husserl (E) : La crise des sciences, § 3, P 14.

تحصيل الوعي بالإنسانية، لأجل تحقيق ذاتها من خلال درجات التطوّر، تقتضي، بما هي وظيفتها الخاصة، أن يتطوّر تحصيل الوعي بالتدرّج.." فالعقل نفسه يتحدّث عن "العقل (La ratio) في حركته المستمرّة لإيضاح ذاته–نفسها" ومن هنا يكون التاريخ ممكنا كتحقيق للعقل بما معرفة الغاية تأتي على تحريك قرار تحصيل الوعي عقلانيا، لتفعيل المعاني المغمورة، عبر تاريخية إجرائية.

تخضع تاريخية الموضوعات المثالية، أي أصولها وتقاليدها، لقواعد غريبة لا هي بقواعد التساوق الحدثي للتاريخ الإمبريقي ولا بقواعد التساوق المثالي واللاّتاريخي، كما يقول دريدا، بحيث يكون على ميلاد العلم وصيرورته أن يكونا موضوع بلوغ من قبل الحدس التاريخي الذي يكتسب طابعا خاصا تكون فيه إعادة التفعيل القصدية للمعنى التاريخي إجراءً فينومينولوجياً، لا إمكان لحصول هذا المعنى من دونه، فتاريخية العلم عموما تعتبر شرطا قبليا ينبغي عليها أن توجّهنا نحو إعادة تأصيل التاريخ الكلّي في بعدها الأوسع، وبصيغة أخرى فإن "إمكان شيء ما بما هو تاريخ للعلم يفترض إعادة قراءة وتنبها لــ"معنى" التاريخ عموما: معناه الفينومينولوجي يختلف في نهاية الأمر عن معناه الغائي"[1].

يستلهم صاحب الفينومينولوجيا مسألة البحث عن الإمكانيات القبلية للتاريخ والتكوين الأصلي لحقيقة فعل الميلاد من كانط، بحيث يقوم بعملية تحييد (Neutralisation) المحتوى التاريخي الحدثي، أي بالطابع الإمبريقي للتاريخ بما هو حياة خارجية، يعني أنها حياة عرضية، بالنسبة إلى معنى غائية العقل، واهية بالنسبة لمعنى الماهية، ومن ثمة فإن الاهتمام باللاّماهية إعلان

[1] Voir : Derrida (J) : Introduction, ibid. P 5.

واضح عن استقالة العقل وتقاعده عن تأدية مهامه، الأمر الذي يعني بأنّ اللّوغوس التّاريخي في جوهره لوغوس عقلي، ولهذا فقد لزم أن تكون الفينومينولوجيا بما هي فلسفة استحضارا للكلية والعقلانية التي يشعر الفيلسوف فيها بأنه "خادم الإنسانية" (Fonctionnaire de l'humanité)، وهي المهمة التي تعمل [الفينومينولوجيا] باسمها على تجنيد نفسها للاحتفال بفكرة الفلسفة، لأنها هي الأصل والغاية، تنشيطا لعملية التوضيح النابعة من العقل بكيفية دائمة الأمر الذي يسهّل من فهم معنى الإنسانية بعمق أكبر في اتجاه نحو الكمال مقارنة مع ما يمكن أن تحصله من راهنها المتأزّم.

إن رؤية التّاريخ، هذه، جديرة بعدم الاكتفاء بمجرّد الحدث التاريخي الجاهز، في العصر الحديث، الذي يسلّط نفوذه ويمارسه باسم العلم والتقنية على الإنسانية قاطبة، وهو الأمر الذي يجعل من هوسرل طموحا في تقديم فهم عقلاني لهذه السيرورة بما "هي امتلاء غائي للمعنى التاريخي للإنسانية ذاتها، فهي مسيرة فلسفية حتمية إن كانت الإنسانية تريد الوصول والتحكم في مصيرها"[1].

يقترن مصير أوروبا بمصير الفلسفة أي بروح الفلسفة ذلك أنه توجد استمرارية حضارية روحية بين الحضارة اليونانية القديمة التي "ترسم بدايتها في مرحلة الشروق، أي صورة الإضاءة الأولى من خلال التصوّر العارف

[1] Kelkel (A.L), Avant propos, ibid. PP XVII, XXVIII.

الأوّل "للكائن" كعالَم وكعالم للكائن، ثمّ بعد ذلك في اتجاه ذاتي للنظر، الاكتشاف المتضايف أي اكتشاف الإنسان* كذات للعالم، ولكنه كذات داخل الإنسانية يتعلّق في عقله بكلية الوجود وبذاته"[1] وأوروبا المستقبلية التي يأمل هوسرل في الوصول إليها مع العلم بأن أوروبا الرّوحية في جوهرها هي الحياة الداخلية بما هي مهمة العقل اللانهائية، إذ يولد العلم الأوروبي من الأفكار التي أنتجتها روح الفلسفة، كما أن معنى الأزمة يتمّ تتبّعه من خلال درب التأمل الارتدادي عبر عودة الفلسفة إلى تاريخ الفلسفة إذ سيتمّ تحديد الفينومينولوجيا بما هي تطهير (Catharsis) للإنسان المريض[2].

يكمن الاختلاف ما بين النزعة الترانساندانتالية، ناشدة الحقيقة التاريخية الأصلية، والنزعة الموضوعية في الاختلاف ما بين توجهي فكرة الفلسفة والمعرفة العالمية الخاصة أو المشتركة التي تجعل من الإنسان سهلٌ خداعه بحيث تنتج دراما ضياع المهمة الغائية، وهذا الضياع مسؤول عنه بالتحديد "غاليليه*، هذا الذي حجب الفكرة بكشفه عن تجسيد الطبيعة رياضيا، وهو في

---

* يأتي البحث في سؤال الإنسان بعدما كان قد عرف غيابه التام في مراحل الفينومينولوجيا الأولى إذ كان متضايفا مع غياب الإله الذي كان مقصى منها لنفس أسباب إقصاء الإنسان، فقد كان الرّد الترانساندانتالي متعلّقا بشمولية علوم الواقع وهو ما يعني بأن الأنا العالمي والإله بما هو موضوع للدين خاضعين للإيبوخي، علما أن الوجود المطلق هو الوعي الترانساندانتالي نفسه بحيث تبيّن دلالة الرّد الترانساندانتالي نسبية كلّ الكائنات بالنظر إلى الوعي المطلق. Voir : Dastur (F) : Dès mathématiques à l'histoire, ibid. P 105.

[1] هوسرل (إ): أزمة العلوم الأوروبية، نفسه، ص 390.

[2] Voir : Ricœur (P) :Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P33.

* أنظر في هذا الصدد المبحث الأوّل من هذا الفصل "فينومينولوجيا الأزمة وغياب الحس التاريخي".

هذا لم يبقِ عليها بما هي طبيعة وإنما حوّلها إلى معادلات وصياغات نظرية[**]، لتتصدى له الفينومينولوجيا الترانساندانتالية بإعادة الاعتبار للرؤية التّاريخية التي تحصّل الوعي المكلّف بإعادة الاعتبار للتاريخ بحمله غاية الفلسفة، وبهذا تكون النزعة التاريخية، الترانساندانتالية، فلسفة قدوم المعنى.

ب. البدء المطلق وأسئلة تاريخ[***] الفلسفة:

يبدو من أن قراءة هوسرل لتاريخ الفلسفة لا تكتفي بمجرّد عرض تاريخ نقدي للأفكار يمثّل الوضع الفلسفي له [التاريخ]، وإنما تركّز، هذه القراءة، جهودها على تأسيس البدء المطلق في إطار إجراء استئناف تأمّل التاريخ الفلسفي بالتخلّص من مفترَضِ الأحكام السابقة وكأنه يسعى في كلّ مرة إلى نسخ آثار تاريخ هذه الافتراضات لأجل تحديد بدء جديد من دون ضمانات ورواسب إن كانت منطقية أو ميتافيزيقية أو حتى تاريخية[1] وفي هذا إشارة إلى مدى إشكالية التأمّلات التاريخية التي ترتسم أصول تجربة الفلسفة بما هي

[**] تكتسب هذه الفكرة قيمة بالنسبة لغائية التاريخ من حيث إن تجاوز الغموض وهو الذي يمكّن من تحقيق الغاية من التاريخ، بإدراك الحقيقة الأصلية لأوروبا العلمية التي تعطي الأولوية والسبق للعقل وتحقّقه، أي الميتافيزيقا، لا لحدث إمبريقي، في مقابل فلسفة الوهم العلمي الماثلة في النزعة الوضعية ومن هنا كانت مهمة هوسرل في توجيه صراع الدراما التاريخية في سبيل المعنى، في إطار المهمة الإنسانية نفسها، ما بين المقصد اللاّفعلي والأثر الفعلي، وبهذا يقترب هوسرل من تأملات فلسفة ياسبرس (Jaspers)، حول التّباين ما بين فتوحات الوجود المطلق وضيق نطاق الوجود الذي يكرّسه العلم الموضوعي.

[***] تفهم الفلسفة بما هي معنى الإنسان الأوروبية هذا بما أنها أو مدرسة أو عملا مؤرّخ وإنّما فكرة (Idée) بالمعنى الكانطي للكلمة: إنّها مهمة (Une tâche)، فكرة الفلسفة، هاهي ذي فلسفة التاريخ، ولهذا ففلسفة التّاريخ، في نهاية المطاف، هي تاريخ الفلسفة. Voir : Ricoeur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P32.

مهمة الخلاص من الأحكام المسبقة من حيث يعقد الفيلسوف العزم على التخلّص منها في إطار غائي يحكم التاريخية على أساس أنها البنية المثالية لتكوين المعنى الفلسفي، وهذا يعني أن آن تجلي لحظة البدء هو نفسه آن التفكير الفلسفي فينومينولوجيًا وفق مهمة تاريخية أصلية وحقيقية وليست مجرّد تكرار المواقف التاريخية الطبيعية واستذكارها الساذج، وهنا يتجلى الفارق ما بين حدثية الحدث وتجلّي المعنى في التاريخ، أو بالأحرى ضرورة البدء بالمعنى من حيث هو أسبق ما يمكن استباقه من الوحدات التي تشكّل الحضارة ومنجزاتها التي تضطلع الغائية التاريخية بها، بحيث يكون فيها جوهر الفلسفة موقفا لاتاريخيا، أثناء لحظة النظر، يحمل في ذروته صورة المعقولية اللامتناهية القصوى للعلم[2].

تستمَدّ صورة المعقولية من الجهد الذي يبذله هوسرل لتحصيل الوعي، بحيث يقوم هو نفسه، أي هوسرل، باستلهامه عبر الغوص المتعمّق في تاريخ الفلسفة، بما هي "فلسفة أولى" يقدّمها في جزئين ليس البحث فيها بحثا يجعل المشتغل عليه مجرّد مؤرّخ لأفكار وآراء أصحاب النظريات، مثلما يصدق الأمر على مؤرّخ الفلسفة الذي يسبح في جملة النظريات والمعارف وتأريخها، عمّا هو في جوهرها أو خارجا عنه، وإنما هدفها قول المحجوب من الأفكار المطموسة عبر تاريخ الإنسانية الأوروبية.

---

[1] Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. leçon 32, PP 52-53.
[2] Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. leçon 1, P 7.

تتمثّل مهمة الفينومينولوجيا من ناحية قراءة تاريخ الفلسفة في وعي الموقف الرّاهن لمختلف المدارس الفلسفية باسم عامل "تحصيل الوعي الجذري"[1] وبالتالي فإن دلالة هذا الموقف تأتي بأقل الصراعات الابستيمولوجية التي لا تلازم التطوّرات الداخلية لهذه المدارس الفلسفية إلا في انفصال ما بين النشاط النظري والعملي للعلم عبر تقدّمه ونجاحه ومعناه بالنسبة للحياة وإمكان أن يكون مرتبطا بشموليته للعالم.

هذا ما يسمح لهوسرل بأن يدّعي لنفسه مهمة الارتقاء بالفلسفة إلى مرتبة "الفلسفة الأولى" مثلما تقدّم بها "أرسطو"، الأمر الذي يعني بها أنه لابد من إعادة الاعتبار لمباحث الميتافيزيقا بما هي بحث محض في المعنى وفي المعنى الإنساني بالتحديد، هذا المفهوم الذي يتضمّن تحديدا التساؤل عن مكانة الإنسان، أي لإقامة الذاتية* بما هي علم جديد، عبر تاريخ الفلسفة وفكّ الصراع القائم في تاريخ الفلسفة عموما ما بين مختلف أنساقها[2].

---

[1] Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, ibid. P 8.

* إنّ البحث الفلسفي الفينومينولوجي وباسم الذاتية يمنح للخيال وتنوّعاته موقعا متميّزا في عملية الإدراك والبحث والتفكير إذ يمتلك تصورا متميزا عن مفهوم العلم في العلوم ذات الموضوع الإنساني. أنظر: الزاهي (ف): النص والجسد والتأويل، (ب ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003، ص 17، فالمشكل الهوسرلي في التاريخ يمكن تحديده كما يلي: إنّ ظاهرة التاريخ (Phénomène de l’histoire) ظاهرة وحيدة، نادرة وفريدة ولكن مع ذلك فمن الممكن قراءتها بما هي حاملة لمعنى ما، باستخلاص الـ"حدوس الماهوية" وتحصيلها إلى جانب الـ"تنويعات الخيالية"، يعني أن يكون الأساس في ذلك عملية الوصف الفينومينولوجي لظاهرة التّاريخ بما هي ظاهرة ترانساندانتالية ولكن الأمر لا يتوقّف عند هذا الحدّ بل يمتدّ إلى غاية قدرة الفينومينولوجيا على دراسة الأصول بما هي جزء من التاريخ [...] مع أن التاريخ نفسه يتموضع في علاقة بمجموعة كاملة من الأصول.أنظر: هيوسلفرمان، نصّيات، نفسه، ص 315.

[2] Husserl (E) : philosophie première I, leçon3, ibid. P 3.

من هنا يقوم هوسرل بتبرير تبنّيه لمفهوم "الفلسفة الأولى"، الذي خصّص له دروس 1923–1924، الموسومة بـــ"الفلسفة الأولى" بما هي إبداع أرسطي، يتناوله من خلال نقطة الانطلاق في التأمّلات الأولى، وهاهو ذا هوسرل يتساءل: الفلسفة الأولى، ما الذي ينبغي فهمه حرفيا من هذه العبارة ؟

إنها فلسفة، من بين الفلسفات عموما تؤسس في كليتها وشموليتها الفلسفة الوحيدة، هي بالتحديد الأولى فيما بين كل فلسفة، فالعلوم كلّها لا تتبنى أي نظام وفقا لتركيبات مختارة بعشوائية واعتباطية، بل على العكس تحتوي في ذاتها على النظام ومبادئه، فما يمكن تسميته بـــ"فلسفة أولى" هو تلك الفلسفة التي هي فلسفة أَوْلَى، من حيث المبدأ، على كلّ فلسفة أو علم أو ما شابه ذلك وهذا بفضل العقل الجوهري والأصلي، فهي الأولى في القيمة والمقام بما أنها تحتوي في ذاتها مقام الفلسفة ومحرابها في حين أن غيرها من الفلسفات، التي تدعى بـــ"الفلسفات الثانية"، لا تقوم سوى بتمثّل الأوّليات الضرورية لدهاليز المحراب[1].

رغم وجود العديد من الفلسفات التي يمكن القول فيها والخوض إلا أنه لا وجود إلا لفلسفة واحدة أصيلة وأصلية، هي هذه، الفلسفة الأولى، بحيث يكون فيها نشاط العلوم متجها نحو غاية التوحّد فيها والاجتماع بها، أي بما هي غاية في ذاتها، إذ تتحقق بما هي الوحدة النهائية المؤسَّسَة في التساوق العقلاني

[1] Voir : Ibid. P 4.

لمختلف الفعاليات القصدية من حيث إنّها تربط الوحدة بالنظام، فكل علم يقوم على تقديم لانهائيات متعدّدة من إنتاجات الروح تسمّى بالحقائق (Vérités)، بينما حقائق العلم الكلّي ليست مفككة، أو، بالأحرى، لا تريد الفلسفة الأولى تضاربا في الآراء والأفكار وتناقضا في المواقف وإنما تريد إنتاجا موحّدا يبتغي الغاية الوحيدة نفسها[1].

تقع الإنتاجات الفردية كلّها في كنف الفكرة الغائية، لنظام أعلى، الأمر الذي يجعلها تحت حماية الفكرة الغائية العليا للعلم ذاته، فبقدر ما يبدو أنه تحقيق يفرض قاعدته، بقدر ما تأخذ كل الحقائق الفردية صورة نسقية تسير بصورة غائية فالحقائق الفردية تنتظم وفقا لقرارات ثابتة تدخل في أنساق الحقيقة بصورة غائية دنيا وعليا: إنها تتوحد مثلا لتشكّل استنباطات، براهين، نظريات، وفي نسق العلم، في أعلى مرتبه، تنتمي إلى كليّة ووحدة تصوّرية، تسم النظرية وتميّزها، إنها نظرية كلية تتسع كلية وترتقي إلى صور عليا في العلم الملتزم بتقدّم لانهائي[2].

ينبغي، في هذه الحال، أن يصدق على الفلسفة تحديد معيّن وهذا على قدر ما يمكن أن تُفهَمَ بما هي علم كلّي، لابدّ وأن يكون لديها بدء نظري (Commencement théorique)، في علاقتها بكل هذه الإنتاجات المرتبطة بالحقيقة وكل هذه الحقائق الناتجة، وبهذا تحيل تسمية "الفلسفة الأولى"

[1] Voir :Ibid. P 5.

[2] Ibid.

إلى مبحث علمي يمنح الصلاحية لهذه التسمية المرتبطة بفهم أن فكرة الفلسفة الغائية (Philosophie téléologique) العليا تطالب بعلم خاص بالبدء أو بميدان خاص بالبدايات، لا علاقة له إلا بها، متوقف على إشكالية البدء الخاصة، سواء من جهة تهيأة الروح، أو من جهة الصياغة الدقيقة للمشكلات وفي الأخير من جهة الحلول العلمية لهذه المشكلات[1].

تتقدّم، إذن، هذه الفلسفة، من حيث ضرورتها الجوهرية، سائر العلوم الفلسفية الأخرى وبحيث عليها أن تتحمّل تأسيسها الذاتي المتعلّق بما هو منهجي ونظري، الأمر الذي يسمح لبدئها بأن يكون، في الوقت نفسه، بدءً لكل فلسفة عموما، طالما أن الأمر متعلّق بالذات المتفلسِفَة، أي مدشّن الفلسفة بالمعنى الأصلي، تلك التي تقوم على تنشيط الفلسفة الأولى بما هي بحث في الأوّل، في البداهات الأوّلية والتكوينات الأصلية، وبما هي اهتمام بالتاريخ الأصلي وانهمام به، يعني بما هي، بالدّرجة الأولى، فلسفة للبدء وفي البدء بحثا عن البداهة.

وفي حال ما لم تبلغ هذه المهمة نهاية جيدة في بحثها الأصلي، فلن يكون هناك فيلسوفا بادئا بالمعنى الذي تمّ تحديده، مادام أنه لا يوجد فلسفة أولى-عينها على أهبة التحقق الفعلي، والعكس بالعكس، سيكون فلاسفة بادئين بمجرّد تحقق هذه المهمة، بمعنى مختلف عن كلمة "البادئ" (Commençant)، فالمبتدئون بالمعنى المشترك، هم المتمرّنون

[1] Ibid.

(Apprentis) الذين يعيدون إنتاج الحقائق المدرَكَة مسبقا (Préconçue) في فكرها البديهي المطلق[1].

ليس هذا النمط متوفّرا في أي من الفلسفات السابقة، عبر تاريخ الفلسفة كما سيكون من العبث الاعتقاد في وجود مثل هذا النمط في الماضي حيث لم الباحث البادئ، نفسه، موجوداً، وإنما يتحقق ذلك من خلال تأسيس علم حقيقي بالحقيقة البدئية، البداهية لعقلانية لابد منها، لا مفرّ من تحقيقها في الرّاهن لأجل تخطّي مرحلة الأزمة، وبما أنّ الأمر كذلك فإنه لا يتعلّق بإحياء ميراث تاريخي قديم ولا حتى بمجرّد تسهيل تبليغ المعلومات إلى عقول مجموعة من الطلبة في المعاهد أو الجامعات، وباختصار فإنّه من المستحيل، يقول هوسرل، "عليَّ أن أقبل بفلسفة أيا كانت من الماضي مهما كانت فلسفة نهائية، أي مهما كانت تعبيرا عن صورة العلم الأكثر صرامة مثلما هو مطلوب الآن بإطلاق من أجل الفلسفة"[2].

فبما أن مسألة الاستمرارية ترتبط، جوهريا، بالبدء، فإنه من دون بدء علمي صارم، لا وجود أبدا لاستمرارية علمية صارمة، ووحدها الفلسفة الأولى جديرة بعطاء ميلاد الفلسفة الصارمة، بعامة، لفلسفة خالدة (Philosophie perennis)، من دون شك في صورة فلسفة ذات صيرورة بحيث إن هذه الصيرورة هي انتماء أوّلي ولامتناهي لماهية كل علم في صورة ماهوية للصلاحية، كما أنّ اختراق الفينومينولوجيا الترانسandانتالية الجديدة، بما هي

[1] Ibid. P 6.
[2] Ibid.

فلسفة قدوم، يعتبر اختراقا لــ "الفلسفة الأولى" الحقيقية والأصلية في صورة مقاربة أوّلية غير مكتملة[1] وبهذا يمكن التوصّل إلى أنّ فكرة الفلسفة قد أخذت في الاتّساع بعض الشيء لأجل أن تحقق المعنى الجوهري والعلم الكلّي، أي لأجل أن تحتضن أفق كل نظرية في الحياة العقلانية بما هي نظرية كليّة للعقل النظري، القيمي والعملي، (...) ومن هنا فإن الأمر يتعلّق بإصلاح شامل وجذري لكّل العلوم، والخروج من لحظة البؤس العميق الذي تعيشه أوروبا الحالية، فــ" الوضع الثقافي عموما يملأ الروح بالإحساس المتمثّل في عدم الاكتفاء العميق"[2] ولن يتمّ هذا الخروج إلا بتأمّل الحياة العقلية للدائرة القصدية، أي بالتأمّل المعمّق في منابع الدّفع والتحفيز، وفي البنية الرّوحانية في مجموع النشاطات الروحية الجامدة، ما يحيل إلى ضرورة تأمّل التّاريخ نفسه، بما هومسرح انبساط هذه النشاطات، الذي يعمل على إنارة وتنوير هذه الظلمات الرّاهنة و"يجعل الزّمان الحاضر معقولا"[3].

يدعو هذا العمل، وعلى سبيل الاستذكار، تأمل آراء كبار الفلاسفة المحدثين، والمقصود بالذكر في هذا المقام ديكارت الذي تعَدّ تأملاته الفلسفية الأولى بدء جديدا مطلقا في تاريخ الفلسفة بحيث إنها تتقوّم المسعى الموجّه حتى الآن بنوع من الجذرية تعمل على الكشف عن بدء للفلسفة، ضروري بصورة مطلقة، الذي عثرت عليه [تأمّلات ديكارت] في مجرّة الذات المطلقة والمحضة كلية[4].

---

[1] Ibid. P 7.
[2] Ibid. P 8.
[3] Ibid. P 9.
[4] Ibid. P 10.

لقد وجّهت تأمّلات ديكارت عصر الحداثة لإصلاح "كل فلسفة وتحويلها إلى فلسفة ترانساندانتالية"، الأمر الذي يسمح بوسمها بما هي الفلسفة الأعمّ، إذ يرى فيها هوسرل نقطة بدء تحديد عصر الحداثة، مع الديكارتية، بنقد الفلسفة الحديثة بناء على التنقيب في أسسها من حيث هي تجربة يخوضها الفيلسوف بحثا عن المعنى من خلال القيام باستدراك أوّل يتكوّن من طرفين اثنين: طرف شرطه الأدنى ومعناه أن كيفية تعالي الذات بما هي العودة إلى العالم المعيش، العالم اليومي، لا تغني عن "ملكوت الذات" وطرف شرطه الأقصى نمط الكلّي المشتق من الماهية، بوصفه قمّة المعنى بالنسبة لكل موجود ممكن[1].

هذا ما يؤدّي إلى ضرورة القول بأن تحديد الميتافيزيقا الحديثة في كليتها تحمل معنى التاريخ انطلاقا من جمعها ما بين ديكارتية مهمتها تأسيس العلم على ذاتية خالصة[2] ورسم تاريخية الحداثة كونها مبتغى نهائي تتحقّق فيه معقولية الفلسفة في أهميتها الروحية والميتافيزيقية فـ"أن تحمل الفلسفة العقل الباطن على فهم إمكاناته الخاصة وأن نبسط للنظر إمكان الميتافيزيقا فذلك إمكان حقيقي، وهذا هو الدرب الوحيد لإطلاق عمل عظيم يرتبط بتحقق الميتافيزيقا، يعني الفلسفة الكليّة"[3].

لا شكّ في أن الفلسفة الدّيكارتية تعتبر جزء من تاريخ الفلسفة الحقيقية ولا شكّ أنه لابد من فهم الرّاهن الذي يتطلّب مطابقة الممارسة الفلسفية مع

---

[1] أنظر: إنــڤزّو (ف): هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، نفسه، ص ص 164-165.

[2] Ibid. leçon 26, P 263.

[3] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 6, PP 20-21.

مطالب هذا الرّاهن، ففي الواقع وانطلاقا من بداياتها الأصلية كان ديكارت هو الذي يقدّم ضرب الرّاهن الفلسفي المتّجه إلى "إحداث البدء عينه"، فما أمكن فهم التاريخ من دون الذاتية، أصلا، التي هي إجراء استعادة شاملة لمنجزاتها، ذلك أن استقصاء البنية الديكارتية، يسمح باستئناف السؤال التاريخي، لكونها ثرية بالإمكانات النظرية التي يقوم هوسرل بتجديدها وممارستها لدى قراءته لتاريخ الفلسفة عموما، وهذا رغم أن الديكارتية ذات امتدادين، اثنين، فمع أنها تقدّم مبادئ الذاتية للفينومينولوجيا ومبرراتها الترانساندانتالية من جهة، إلا أنها من جهة أخرى تفهم المنظومة الفلسفية فهما غاليليا، إذ قامت بترييض الفلسفة، وهو ما يدعو إلى اعتبارها [الديكارتية] منطلق الحداثة وبدئها، بل واعتبارها ظاهرة تاريخية، لابد من قراءتها فينومينولوجيا، بما أنها تتميّز بحمل التعارضات: تأسيس الذاتية وجانب عقلنة الفلسفة رياضيا[1].

يفكّر "تاريخ الأفكار النقدي"، [أي الجزء الأوّل] من "الفلسفة الأولى"، وضعية الفيلسوف البادئ بما هي تاريخية كلية، يحاول من خلالها القول بأن فكرة الفلسفة الأولى تعمل على توجيه تاريخ الفلسفة بما هو فكرة غائية محايثة (Téléologie immanente)، رغم أن الأنساق الفلسفية السابقة لا تحقق هذه الغائية "في صورة علم حقيقي بالعقلانية اللاّزمة"[2] بل وقد فشلت في تحقيق هذه المهمّة ولكن، في الوقت نفسه فإن، المهمة المنوطة بالفينومينولوجي لم تنته لأنه مرتبط بهذا التاريخ نفسه، وفي هذا تكمن مسؤوليته في البحث عن معنى هذا التاريخ الفلسفي بحيث يمكنه أن يقدّم للفلسفة أسسا ويؤمّن مصداقيتها العلمية النهائية.

---

[1] Ibid. § 16, P 85.
[2] Husserl (E) : philosophie première I, PP 6-7.

تعتبر هذه المهمة التاريخية دفعا سلبيا بالنسبة للعلم وتاريخ الفلسفة، لأنها تهدم كلّ قيم المعرفة والعلم الساذجين ولكن بصورة أخرى تعتبر بدء جديدا، على الإطلاق، وعلما من نوع جديد كلية، يبدوان ضروريان[1]، وبالتالي فالوعي بالموقف الجذري بعدم صلاحية كل قيم المعرفة والعلم التراثيين هو الذي يؤسس "الموقف المطلق"، إذ يكون فيه الفيلسوف ملزما على اتخاذ قرار جذري يجعل منه بالتحديد فيلسوفا بادئا، بالمعنى الأصلي ومن هنا ليس لهذا الفيلسوف حق القبول، لدى اكتشافه لنفسه في هذا الموقف المطلق، بأيٍّ كان، من باب تحصيله للوعي الذي لا يمكن تجنّبه من الحاجة الابستيمولوجية[2] ومن هذا الباب يمكن

فهم "الفكرة الغائية" التي يكتسبها التاريخ بما هي مهمة تبيين وتوضيح إمكانية تحقيق هذا العلم نفسه، علم البدء، فلا يمكن الشكّ في مهمة البادئ (Commençant) مهما كان حَذَق العلم الوضعي في نبش الماضي وسبره بصدد موقف رجل العلم من خلال إحيائه للبداهة والصلاحية العقليين وهذا لأجل تأسيس معرفة تاريخية بداهية خالصة، فالتّجربة القطعية هي التي تمتلك القدرة على عطاء أساس الفلسفة من حيث هو أساس قطعي لأجل ألاّ يُسمَحَ لهذه التجربة من أن تنتج طبيعيا عن سذاجة خبرة المعارف الوضعية، وعلى هذا فإنّ بدء "الفينومينولوجيا الترانساندانتالية" هو الذي لا يدرَكُ بما هو منتوج

---

[1] Husserl (E) : philosophie première II, P 29.
[2] Ibid. PP 19-30.

مباشر للتأمّل حول التّكوين الفعلي للموقف التّاريخي، ولكن سيكون بحث البدء القطعي لفيلسوف متأمّل في بدئه الخاص[1].

ينبغي على استدراك تاريخ الفلسفة في تأسيس الفينومينولوجيا نفسها أن يكون مختلفا عن مجرّد تروّ (Préméditation) وهو ما سيختاره هوسرل في كتاب "الأزمة" بما هو منفذ تأسيس بدء الفلسفة الأولى على صرح غائية تاريخ الفلسفة مادامت الفلسفة نفسها تتقوّم فضاء وأفق الإيضاح المتدرّج لفكرة العلم الكلّي بالتوضيح أنها هي التي تطالب وتبرّر في الآن معا، الصرح الفينومينولوجي وطموحه في تشييد بدء العلم المطلق، ومن هنا سيكون على "الفينومينولوجيا الترانساندانتالية" تحقيق، بجهودها من أجل البدء القطعي، المهمة التي عُيّنت لها من قبل تاريخ الفكر الفلسفي والعقلاني منذ أن بدأت تعي ذاتها منذ الفكر الإغريقي*.

وبهذا تعتبر كل فلسفة جديدة محاولة جديدة لتشييد الفلسفة، يكون مؤسّسها مقتنعا بأن الفلسفات السابقة لم تكن سوى محاولات خافقة، جزئيا عل الأقل، مع وجود العديد من المكتسبات، التي ترافق هذه الإخفاقات، على الأقل فيما يتعلّق بفكرة الفلسفة المقصودة إن لم يكن بخصوص الإنجازات الناقصة

[1] Kelkel (A.L) : Avant propos, ibid. PP 19-30. P XXXI.

* يقدّم جيرار غرانيل رؤية تختلف عن المنظور الهوسرلي بحيث يمكن التخلّي عن التشبث بفكرة اختلاف الإنسانية الإغريقية عن كل إنسانية أخرى، والتراجع عن قرار الكينونة، وحالة الوعي ولكن مع ذلك يمكن الاستمرار في نقل التراث الأوروبي إلى الإنسانيات "الأخرى" بواسطة القوة ذاتها التي يتميز بها العلم والتقنية والثقافة أي بواسطة القوة التي يتميز بها "نمط الكينونة" الأوربي، وبما أن العقل الحديث يرتكز على قاعدة ميتافيزيقية تحتية. أنظر: جيرار غرانيل، هوسرل، نفسه.

التي نجحت فيها، وبهذا تبدو "الفلسفة الأولى" في جزئيها، التاريخي: الموسوم ببلاغة "التاريخ النقدي للأفكار" والماهوي: "نظرية الرّد الفينومينولوجي" لفكرة الفلسفة، تتجلى بما هي تاريخ اللحظات النموذجية للحظات النقدية لتطوّر الفكر الفلسفي منذ أفلاطون حتى كانط بالمرور على ديكارت، لوك، بركلي وهيوم، أي بحيث يتجلى كلّ شيء كـــ"صور نموذجية" للوعي الفلسفي وأناه من خلال تكوين العقلانية النوعية التي تحدد هذا الوعي[1].

يعتبر الجمع ما بين تراثي الفلسفة؛ القديم الذي يحملها بما هي نظرية الماهية والحديث الذي أولى اهتماماته بمسألة الذاتية[*] هو أساس مهمة تاريخ الفلسفة التي تتعهّد بها "الفينومينولوجيا الترانساندانتالية"، بما أن هدف قراءة التاريخ الفلسفي جمع الشمل الذي تفرّق مع الزمان، أي لوحدة روح تاريخ الفلسفة بما يتضمّنه من غائية قائمة على موقف الحداثة ودعامتها "الديكارتية" الأصلية ذلك التراث المستعاد يعبّر عن ذاته من خلال توليد حركية العقل من داخل البنية التأمّلية للعقل الحديث وبإنشاء معنى التاريخية انطلاقا من "ماهية"

[1] Husserl (E) : philosophie première I et II, ibid.

[*] يقترب هوسرل من هيغل حينما يتناول الحديث عن الروح (Geist) في صورة الفيلسوف المثالي "وحدها الروح خالدة"، إضافة إلى أن كل معنى التاريخ الأوروبي محمول في "الذاتية الترانساندانتالية"، وهو ما يسمى بـــ"العودة إلى الإيغو" (Le retour à l'Ego)، أو "حياة وعيي"، "عملية وعيي"، التي عملها الأوّل هو "محيطي الحيوي"، فوجه المقاربة هذا يتمثّل في أن الروح تحضر في التّاريخ من حيث إنّها تستحضره في الآن معا، وهذا الصدد أنظر: Hegel (G.W.F) : La raison dans l'histoire, (Introduction à la philosophie de l'histoire), traduction nouvelle, introduction et notes :Kostas papaioannou, Union Générale d'éditions, Paris, 1965, Chapitre II, PP 70-176.

الدافع الترانساندانتالي الذي يتحكم في مسار الميتافيزيقا الحديثة ويحدد شروط كل ميتافيزيقا ممكنة[1].

ينكشف المعنى التاريخي باستكشاف تاريخ الفلسفة من الداخل، بحيث تبلغ سيادة العقل النقدي على تاريخه الخاص في شكل إحداث المطابقة ما بين نقد الذاتية وبتحديد النقد الفلسفي شرحا ذاتيا لصورة الوعي الترانساندانتالي الذي هو بيان لماهيته.

بهذا يسحب تاريخ الفلسفة نموذجيته من التاريخ الذي ليس تجميعا وإنما هو البيان التقدّمي للعقل الكامن، وفي هذا العقل تتبيّن السمة المزدوجة للتاريخ التي هي الدّوام والتطوّر، كما يقدّمه هوسرل، فتاريخ الفلسفة لن يكون تاريخ أحداث وإنما يعبّر عن ماهية التاريخ عينه، أيضا، وليس ذلك سوى تعارضا ظاهريا، فردّ التاريخ إلى الفلسفات يمنع تاريخ الفلسفة من الاستقلال إذ هوسرل لا يحلم بأن يكون مجرّد مؤرّخ (Historien) لها [الفلسفة]، بل مشتغلا بالمعنى الخفي للتاريخ الحديث، غير أن القول بأن "العقل الكامن" (La raison latente) يبلغ مبلغ "العقل البديهي" عبر تحصيل الوعي بالذاتية المتقوِّمة، هو القول نفسه بوجود غاية (Finalité)، غائية (Téléologie) للعقل، ومن دون هذه الغائية لا يمكن فهم التاريخ، الذي ينقصه الاكتمال، الذي يجد معه حرية

---

[1] أنظر انــقزّو (ف): هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، نفسه، ص 144.

التفكير نفسها فيه محتواة من قبل ضرورة محايثة، تتكشف كقطعية (Apodicticité)[1].

ج. تاريخ الإنسانية، حياة في/ بـــ الجمع:

يترسب المعنى الأصلي في التاريخ، فضاء تحقيق المعنى وفقدانه في الآن معا، فالمعنى حينما لا يتحقق ثانية في حاضر حي (Présent-vivant)، أو حينما لا يعيد التحقق إلا بصورة عفوية فإنه يُعادُ حجبه بترسبات ويختفي تحتها وبذلك تتشكّل الأحكام المسبقة، كما أن للحكم المسبق دائما دلالة تاريخية: "إنه متعلّق بالأجيال السابقة قبل أن يكون متعلّقا بالأجيال الجديدة"[2] وهو ما يجعل معنى التاريخ مُتَقَوَّما، لا فقط حينما يتأسس أصليا من قبل فينومينولوجي بدئي، وإنما أيضا في كلّ مرة يتمّ قصده فيها بالتطابق مع هذا المعنى للأصل في العديد من أفعال وعي الذات.

يتحقّق التّاريخ بما هو حقل بينذاتي بالتعاون ما بين الأحياء والأموات، كيف ذلك ؟ إن كل شيء يجري كما لو كان الأحياء شركاء للموتى ومشتركين معهم، وهذا باستحضار، الفيلسوف لجملة المفكرين المختصين الذين هم "أسلافه، أي آباؤه بالروح"[3] وهذا الموقف الهوسرلي أقرب إلى موقف نيتشه في إعطائه، للموتى، حق المشاركة في التّاريخ "دعوا الموتى يقتحمون حياة

---

[1] Kelkel (L) Schérer (R) : Husserl ibid. P 75.

[2] Ricœur (P) : Husserl et le sens de l’histoire, ibid. P 35.

[3] Husserl (E) : La crise des sciences, § 15, P38.

الأحياء"[1]، وهو ما يمكن فهمه من خلال عملية بعث الأحياء للموتى وإحيائهم لهم، الأمر الذي يتضمّن تنشيط معنى إنجازاتهم، إنه نبش للمقبورين، وعدم تركهم يموتون بسلام حتى يحيا الأحياء أنفسهم بسلام، بحيث يتجلى التاريخ بما هو حالة من الحميمية المبحوث عنها في حياة الموتى، أي وببساطة تأسيس كيفية البحث في حاضر حيّ ما كانوا يَحيَونَه في حياتهم وما فكّروا فيه عبر شكل من أشكال الاشتراك الترانساندانتالي[2]، الأمر الذي يتضمّن تحويل كلّ الموضوعات الفلسفية إلى موضوعات مثالية.

الموضوعات المثالية التي هي أصلا منتوجات "عليا" للعقل تضمن وحدها إمكانية التّاريخية أو ما يمكن تسميته بـــ "إمكانية الوعي بالتاريخ البينذاتي"، بحيث لا تنتمي هذه الموضوعات المثالية إلى إيدوس الأنا العيني[3]، إذ ومع نهاية التأمل الديكارتي الثالث تبدأ عملية رسم معالم الأبحاث المتعلّقة بنظرية الإنسان، الجمع الإنساني والثقافة[4].

يوجد في الإنسانية الأوروبية فساد يأتي على معارضة أصالة هذا الجمع (Communauté) الذي هو المقام الأسمى للعقلانية، أي صيرورة العقل نفسه بما هو فكرة لانهائية، في الوقت نفسه الذي تبحث، فيه، الصيرورة الروحية، في مجملها، في توجهها إليها [إلى الفكرة اللانهائية] عن تجاوز ذاتها والتي هي مكان الانبثاق بما هي انكشاف لغائية العقل الذي يتمّ العثور عليه في معجزة

---

[1] Nietzsche (F) : Seconde considération intempestive, ibid. P 94.
[2] Voir Husserl (E) : Sur l’intersubjectivité, ibid. et voir aussi : Annexe III (Conférence de vienne), ibid.
[3] Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 37, P 66.
[4] Ibid. § 29, P 54.

اليونان، التي هي موطن ميلاد أوروبا، بما هي تجمّع ثقافي، بالإضافة إلى كون رجالها لا يشتغلون في انفراد الواحد عن

الآخر، وإنّما مع بعضهم البعض، "في جمع مترابط باسم العمل المشترك ما بين الأشخاص، يهدفون إلى النظر (Theoria) ولا شيء غيره، ومع اتساع دائرة المشاركين فيه [النظر] وتوالي أجيال الباحثين، تتبنى الإرادة تنميته وتطويره بما هو مهمة لامتناهية ومشتركة للجميع"[1].

إن دوام وكلية غائية العقل هذه أو هذا العقل بمعناه الأصلي بواسطة الخصوصية الملحوظة للفلسفة، والعلوم المنتظمة فيها لأجل التطوّر، بالنظر إلى زمانية أخرى مختلفة عن الإنتاجات الثقافية الأخرى وبواسطة الأبدية الخاصة بمشروع كلّ نشاط مثالي بما أنه: "ما يولده النشاط العلمي ليس واقعيا وإنما مثاليا وبصورة أفضل، فإن ما يولد بهذه الطريقة بقيمته وحقيقته يصبح فجأة، مادة إبداع لأفكار ذات مستوى أعلى ومن وجهة نظرية، فإن كل درجة يتم الوصول إليها تصبح حدّا محض نسبي، مجال عبوري باتجاه أهداف جديدة دائما، ودرجة أرفع، وفقا لسيرورة تابعة للانهائي، هذه الأهداف تتقوّم مهمة لانهائية تثير الجهد التأمّلي للوعي، إذ يختصّ العلم بفكرة لانهائية المهام، يكون فيها جزء محدود مُنجَز في كل لحظة ويشكل في الآن معا شيئا من المقدّمات التي تسمح بتشخيص أفق لانهائي من المهام، هذه الأخيرة مجملة، تشكّل وحدة مهمة لانهائية"[2].

---

[1] Husserl (E) : Annexe III, ibid. PP 359-360.
[2] Ibid. PP 41-43.

إنّ فكرة تحقيق المهّمة اللانهائية للعلم مدعاة إلى تحمّل مسؤولية كل حياة جمّعية ومن هنا لكل ثقافة على العموم، وهذه الوظيفة مماثلة لتلك التي يتحمّلها النُّوس (Noûs) في الروح الفردية في مواجهة أجزاء الروح الأخرى، إذ لا يكتمل تطوّر الإنسانية بما هي سيرورة من الحضارات بمجرّد وصفه تطوّرا للفرد وإنما بما هو أيضا تطوّر ثقافي لـــ"الإنسان بالمعنى الأعظم"[1].

ذلك ما أدّى إلى اعتبار معرفة الفرد الإنساني في حياته بما هو عضو في جمع فلسفي يؤدّي وظيفة في وحدته الجمعية وحياته المجتمعية، لا تكون فيها فكرة العقل فكرة فردية وإنما فكرة اجتماعية ينبغي بواسطتها الحكم على رأي معياري بقدر الإنسانية الحية في أمكنة اجتماعية كالصور التاريخية والتراثية للحياة الاجتماعية، كالدولة[2*].

[1] Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. P 20.

[*] لقد دعت الضرورة السياسية، والواقع السياسي المتأزّم بالتحدد، هوسرل لأن يحلّ مشكلة أصل الدولة، ومعرفة مدى طبيعيتها من ثقافيتها، أو بالأحرى: هل تتعطي مع توحّد الشعب بما هو روح الشعب (Volkgeist) مثلما يقول هيغل، أو هي نتيجة لسيرورة الإرادة بما هي جمع ؟ رغم بعض التردّد في كون الدولة هي الصورة الحقيقية للشعب والأمة أحيانا وأحيانا أخرى هي مجتمع اصطناعي قائم على تقوّم إرادة نوعية، فأن هوسرل يرى فيها، على عكس هيغل، ظاهرة سلبية تماما، بل واقع قاس رغم ضرورته، وهذا موقف الرومانسيين، كما أن هناك نوعا من المجاورة ما بين فكرته ونظرية فيخته (Fichte) عن الدولة، فالدولة ضرورية لاجتناب صراع الغايات السائد من بين الأفراد داخل الجمع الإنساني، ولوضع نهاية لحرب المصالح الخاصة، ولكن، في الوقت نفسه، ليست الدولة غاية في ذاتها، فهي سلبية بأكثر درجة، وسلبيتها هذه تكمن في ما تحدثه من اضطرابات في الاتصال الثقافي ما بين المونادات والسماح لها بمواصلة تحقيق غايتها الخاصة المتمثلة في الاتصال الترانساندانتالي، ولهذا تقتضي الدولة أداة القانون (Loi)، بحيث إنه لا فاصل بين الظاهرتين [ظاهرة القانون وظاهرة الدولة]، إذ لا يوجد

يسمّى ذلك بعملية نقل تجربة فرد إلى آخر في جمع مُمَأسَسٍ (Communauté instituée)، إذ تشمل الثقافة والتاريخية الطبقة الكاملة للإنتاجات الثقافية، التي تمثّل الفلسفة نفسها[1]، وهذا النوع الجديد من الثقافة يتضمّن تقوّم نوعا جديدا من الجمع (Communauté): جمعا فو–وطني (Supranationale)، مجتمع منفتح على كل الناس من دون تمييز، يتقوَّم إنسانية جديدة (Menschentum)[**] هي في الواقع الإنسانية الحقيقية، بما أن وحدتها تتجلى باسم الصورة اللاّنهائية للعلم.

من خلال تمييز هوسرل لمستويات عدّة من التاريخية (Historicité)، يمكن إدراجها في هذا التصوّر، تكون التاريخية بالمعنى الأعم للكلمة متقوّمة لماهية الوجود الإنساني بما هو وجود تراثي وثقافي، بحيث تتناول في، هذا، المستوى الأوّل الأنماط الإمبريقية للإنسانيات، المجتمعات الوطنية والنهائية،

قانون بالمعنى الصارم إلا في الدولة، وهو بذلك يحمل معنى القسرية والإجبار للتقييد والمنع فقط وليس معنى الإذن والسّماح أو الحق كما يتعلق الأمر بتأمين سلطة الدولة التي تحتاج إليها لضمان نظام دائم في المجتمع، أم عن الكيفية التي يمكن أن تكون بها الدولة فاعلة في الحياة الاجتماعية، وإثراء التاريخ بالتالي، هي كونها تساهم في اكتمال الحركة الغائية الكلية للفينومينولوجيا، فتكون الدولة، لا فاهمة القانون والسلطة على سبيل الإجبار والقسرية بل على سبيل الحقّ والإذن والتسامح بالمعنى نفسه الذي يؤمّن تطبيق الواجبات وفرض النظام، لتكون بذلك هي نفسها غاية في حدّ ذاتها وتحقّق غاية التطوّر الإنساني. Voir : Dastur (F) : Dés mathématiques à l’histoire, PP 116, 117

[1] Husserl (E) : Sur le renouveau, ibid.

[**] تميز اللغة الألمانية Menschheit، الإنسانية بمعنى مجموعة الناس وMenschentum، الإنسانية بمعنى ما يميّز ماهية الإنساني. يستعمل هوسرل المفهوم الأوّل في صيغة الجمع ليتكلّم عن منظومات ثقافية نهائية، ويستخدم الثاني في صيغة المفرد ليعني به الإنسانية بالمعنى اللانهائي التي هي الإنسانية العلمية والفلسفية.

بينما المستوى الثاني فإنها تتناول مستوى الإنسانية الأوروبية، أو مستوى الثقافة العلمية والفلسفية، التي ترتبط بإنسانية فو-وطنية موحّدة، في حين أن المستوى الثالث ينبغي أن يُتَقَوَّم من قبل تحوّل الفلسفة إلى فينومينولوجيا، ما يعني بأن الإنسانية تصبح في هذا المستوى واعية بتاريخيتها الخاصة وتكون جديرة بالارتقاء عن النزعة الطبيعية والنزعة الموضوعية[1].

يرتكز التأمّل الهوسرلي في تبليغ رسالة الإنسانية على جملة من الظواهر التي من بينها الجمع أو ما يمكن تسميته بالتجمّع، والدولة، علما أنها ليست ظاهرات إمبريقية، في فهمه لها، وإنما تخضع لتأمّلات فينومينولوجية وإيضاح ترانساندانتالي[*2]، والأمر نفسه، ففكرة المجتمع الإنساني مؤسسة على تجربة مختلف الذوات ليست المعزولة بل هي في تواصل مستمر، ففي داخل الدائرة الأنوية، بما أنه في تجربة الاستذكار يمكن للذّات أن تحاور ذاتها وكأنها ذات أخرى، تبدأ بذور التشكل الجمعي منذ اللحظة الأنوية، تدخل الذّات في جمع مماثل للجمع الذي تشكّله مع آخرين، في إطار البينذاتية[3]، وهذا بوساطة اللّغة، من تجربة التطابق التي تسمح بتصعيد الأنوية بما هي ظاهرة اجتماعية أوّلية، فهناك تواصل أوّلي، بناء على تقوّم علاقة الأنا (Moi) بـــ الأنت

---

[1] Voir : Husserl (E) : Appendice XXVI au § 71, in : La crise des sciences européennes, ibid. PP 556-557.

[*] يكفي هنا أن يخصص كارل شومان (Karl Schuhman)، مؤلّف "كرونيكا هوسرل" (Husserl-chronik)، كتابا في حوالي مائتي صفحة للفلسفة الهوسرلية عن الدولة، إذ لم يعد من الممكن اليوم النظر إلى هوسرل بما هو فيلسوف لاسياسي، كما أصبح حاله بعد نشر كتاب "الأزمة"، بحيث أصبح مستحيلا النظر إليه بما هو مفكّر لاتاريخي (Anhistorique). تحيل هذه الفكرة إلى أن الفينومينولوجيا بإمكانها الخوض في مجمل الموضوعات في تعدّديتها واختلافها، الأمر الذي يجعل منها منهجا في فهم الحياة، عموما، وظاهراتها.

[3] Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. Leçon 53, b, PP 239-249.

(Toi)، وتلك بينذاتية مؤسسة على نافذة الانفتاح على عالم خارجي، ذلك أنه، في موناد الآخر، يتم تقوّم ضرب وجود متبادل للذّوات أحدها مع الآخر، ومقاسمة للحياة، التي هي قاعدة كل اجتماعية[1](Socialité).

فبالرغم من أنّ هوسرل يرفض كل استعارة عضوية لوصف واقع المجتمع، ذلك أنه لا وجود، في المجتمع، لانصهار الذوات في جسد أو روح واحدة، فإن ما كان ليعرف عنها أقل من أنه "لا يوجد تماثل بسيط أو صورة بسيطة في فعل الكلام مثلا عن روح المجتمع"، بل إن "روح" المجتمع هي محرّك القرارات والأفعال المشتركة لمجموعة ما، بحيث تسود تجربة فو-فردية (Supra-individuelle)، بما هي وعي جمعي يولد من تحديد هدف مشترك وتقوّم لإرادة مشتركة[2] مستمدّان من السلطة الروحية للفلسفة.

تمارس الفلسفة فعلا روحيا فهي، إلى الجانب الأكثر أهمية للموقف النظري الذي يتّخذه الإنسان الفيلسوف، الكلّية النموذجية لمواقفه النقدية، قراره في عدم قبول من دون نقاش أي موقف أوّلي بحيث يطرح كلّ سؤال لصالح الحقيقي في ذاته، في صالح المثلية (Idéalité)، فإرادة إخضاع نسق التجربة لمعايير مثالية، بالنظر إلى معايير الحقيقة اللامشروطة، تثير تحويلا عميقا لكل ممارسة وبالتالي لحياة الثقافة كلّها، فلم تعد التجربة الساذجة للحياة اليومية والتقليد هي التي تتطلّب ضبطا لها، وإنما الحقيقة الموضوعية، إذ تصبح

[1] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 47, PP 183-187.
[2] Voir : Dastur (F) : Dès mathématiques à l'histoire, ibid. PP 113-114.

الحقيقة المثالية قيمة مطلقة تولّد تغييرا للبراكسيس بمعنى كلّي، بفضل حركات التشكيل الثقافي وبتأثير مستمر تمارسه الثقافة على تربية الأطفال"[1].

كل مجتمع يتشكل من أجل متابعة وتحقيق غاية ما مهما كانت، نهائية أو لانهائية، لأن تطوير الثقافة وحياة التاريخ لا يمكن أن تكون إلا في هذا الإطار الجمعي، حيث تكون العادات، الأخلاق، الدين، بما هي معايير تقوم على توجيه الإرادة والفاعلية الفردية، الأمر الذي يعني ضرورة ضبط السلوك الفردي بطابع أخلاقي، وهو سرّ تحقّق المجتمعات التي تهدف إلى بقائها الدائم والرّاسخ، في مقابل مجتمعات مؤقتة البقاء ومهدَّدٌ كيانها بالزوال لأنها لم ترتكز على أسس ذات أفق ضارب في اللانهائي العقلي، فــرغم "أنه يظهر تنافر ما بين الذّوات، إلا أنه يحدث اتفاق إمّا ضمنيا، أو صراحة، من خلال تبادل النّقاش والنّقد (...) إذ يتمّ ذلك بحيث يكون في وعي كلّ شخص وفي الوعي الجمعي، الذي ينشأ عن علاقة الأشخاص ويشملهم، يكتسب العالم الواحد صلاحية دائمة ويحافظ عليها باستمرار (...) العالم من حيث هو أفق الأشياء الموجودة، بين جميع الناس"[2].

لا يوجد، في الوقت نفسه، فارق، في المعنى وفي الوظيفة، ما بين مجتمع (Société) وتجمّع (Communauté)، وهو حال طوني

[1] Husserl (E), ibid. § 9, P 53.
[2] Ibid. § 47, P 186.

(Tönnies)، مؤلِّف كتاب "الجمع والمجتمع"* ذلك أن معنى الشعب أو الأمة يتأسس على هذين المفهومين، ولاسيما الأمة الأوروبية التي هي، بالنسبة لهوسرل، وحدة تاريخية من ثقافة ولغة، ولكن أيضا وحدة إثنيّة، تجمّع للدّم، يمكن تسميتها أمّة (Nation) بالمعنى الأكثر تماسكاً للمفهوم، من حيث هي ملتقى أولئك الذين ولدوا من نفس الأجداد، ما يتضمّن أن معنى الأمة يشترك ما بين الطبيعة في جزء منه (الدّم والأجداد) والتاريخ في الجزء الثاني (الثقافة والمشاركة الحضارية)، من دون أية دلالة إلى المعنى السياسي له [الأمة][1].

فبما أن الفينومينولوجيا فلسفة، منذ بدئها، أنوية، أي اعتراف بالأنا، فإنه لابد من عطاء فرصة للشخص حتى يتطوّر الجَمعُ به وبتطوّره، لأنه يسهم في تأسيس الدينامية الغائية البينذاتية، حتى في بعدها الإيتيقي، أو ما يمكن تسميته بـــ "المحبة" بما هي الصورة السامية للحياة المونادية، إنها "بالمعنى الحقيقي أحد المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا، وهذا ليس على مستوى الفردية المجرّدة وإنما هو مشكل كلي"[2].

المقصود، بذلك، عملية التكامل في تداخل المونادات فـــ المُحِبُّ لا يحيا بجانب الآخر ومعه بل فيه، الأمر الذي يعني بأن ما يبدأ بالميل إلى تأسيس الفرد فهو كذلك لا لأجل أن ينتهي إلى نوع من الأنانية الطبيعية وإنما لأجل أن

---

* إن عمل فيرديناند توني (1855–1936) أحد الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع في ألمانيا، "الجمع والمجتمع" (Gemeinscheft und Gesellschaft) قد ظهر عام 1887، وعرف حتى 1935 ثمانية طبعات متتالية وقد أثر بعمق في كلّ الفكر السياسي والاجتماعي العصر. بالنسبة لتوني، فالتجمع، الذي يخضع للرابط الاجتماعي، يحاول التحوّل إلى مجتمع، المؤسس على التعاقدات ويجيب على الانشغالات العقلانية.

[1] Husserl (E) : Annexe III, ibid. PP 370-371.

[2] مخطوط استشهد به ك.شومان، نفسه، ص 78،في: داستور (ف): من الرياضة إلى التاريخ.

تتنامى نزعة، المحبة هذه، وتبحث عمّا يكمّلها في الآخر لتنعطف نحوه، نحو الفناء فيه، ليكون الجمع بذلك مقاما من مقامات الفناء في أكمل صوره، لكون "غريزة المحبة" هذه ظاهرة انفعالية أصلية وهي أساس الرتبة السفلى للاجتماعية (Socialité)، وهو ما يُعثَرُ عليه في التحديد الهيغلي للشوق (Désir) بما هو شوق الشوق، ثم بأنه يوجد مسبقا في انجذاب المحبة "العلاقة بالآخر بما هو آخر وبانجذابه المتضايف"[1]، وبهذا يندفع الأشخاص إلى تحقيق جمع أصلي تمثّله الدّولة الأصلية القائمة على هذه القيمة الأخلاقية، فالمحبة وإذا كانت تقصد وجود الآخر فليس هذا الآخر سوى الأنا المثالي في الموقف اللانهائي، المهمة اللانهائية، علما أن المحبة والعقلانية لا تتعارضا أبدا بناء على معرفة الهوية الحقيقية للأنا الذي لا يتعامل إلا مع من يشاركونه أفعاله التعقّلية وغاياته الحضارية، وبهذا يكون الجمع الحاصل حينذاك جمع للعارفين بما هو جمع للمحبة والمعرفة، إذ يتأسس على عقلانية واسعة الأفاق، أو بالأحرى على عقل عملي يستمدّ كيانه من عقل نظري، وهو الأمر الذي يشترك فيه، هوسرل، مع كانط، بحيث يجعل من "العقل خادما للإرادة"[2]، بناء على مسألة فهم المسؤولية الجمعية لجملة من الذوات التي تتصرّف بحرية، وفقا لشعار التنوير، بموجب تعاليم العقل، فتحترم المعايير التي تمّ وضعها من قبلها[3]، وذلك قوام حياة الإيتيقا الاجتماعية، بالمعنى الممتلئ، بما هي صورة عملية للحياة الفلسفية[4]، والمجتمع الدولة إحدى واجهات تحقّق البينذاتية في أفضل صورها بما هما تجمّعان قائمان على المحبة والعقلانية، على اعتبار أن

[1] Voir : Husserl (E) : Husserliana XIV, P174 et XV, P593, in : Dastur (F) : Dès athématiques à l'histoire, ibid. P 118.
[2] Husserl (E) : Philosophie première II, ibid.
[3] Dastur (F) : Dés mathématiques à l'histoire, P 119.

[4] Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. P 21.

"الجمهورية" (République) فضاء لإمكانية حياة جمع أصلي عقلاني حقيقي لتحقّق الإيتيقا في صورة فو–فردية وفو–وطنية، مثلما هو عليه الأمر المنطقي[1].

ولكن ليس مبتغى الفينومينولوجيا تأسيس دولة أو مجتمع سياسي أياً كان وجه تحقّقه وإنّما تقوم رؤيتها على تأسيس إنسانية عارفة وعلمية مؤسّسة على العقلانية، بما أن الثقافة هي بؤرة التقاء أفراد مجتمع يتّفقون في اهتماماتهم وانهماماتهم، فالثقافة هي منتوج يحمل علاقة حياة جماعية سلمية ومنسجمة للكائنات الإنسانية.

وبهذا تكون فينومينولوجيا الجمع تحققا للتعالي التاريخي عن الواقع العالمي ذلك لأنها هي نفسها تتقوّم "الواقع الترانساندانتالي" بما هي فوق الدولة وفوق المجتمع وفوق كلّ ما هو إمبريقي، ومن هنا لا يبدو بأنّ لديها أي اعتراض عن أنواع الجمع شريطة أن يخدم، هذا الأخير أيّا كان، الغاية التّاريخية واللانهائية التي تقوم الفينومينولوجيا بتقوّمها من حيث هي وحي بالطبيعة الحقيقية لغاية الحياة الجماعية الضرورية في تشكيل صورة الإنسانية الأوروبية قاطبة[2]، وعليه ليس السياسي هو الذي يقود الإنسانية في مهمتها اللاّنهائية نحو خلاصها، غايتها، وإنّما جمع الفلاسفة والعلماء هم الموكولة إليهم هذه المهمّة، فهم، وحدهم، الذين يخدمون هذه الإنسانية بشرف ومسؤولية، وهنا يختلف هوسرل عن أفلاطون، الذي يرى بأن الفيلسوف رجل سياسة

[1] Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. P 22.
[2] Voir : Husserl (E) : Annexe III, P 371.

وسلطة، إذ إن الفيلسوف مربّي وموّجه وقائد روحي، لا سياسي، كما يمكن أن يكون كلّ فرد مربٍّ لنفسه وتلميذها في الآن معا، فخدمة الإنسانية في هذه الحالة لا تعني بأن الخَدَمَةَ يؤدّون وظيفة خارجة عنهم وإنما يؤدّون مهمة العقلانية الكلية لأنهم يمثّلونها بالدّرجة الأولى على مثال الصورة السقراطية التي يتعامل فيها سقراط مع محاوريه، قناعة منهم بالدّفع الذاتي لإيقاظ الاستعداد العقلاني لدى الآخرين[1].

ذلك انطلاقا من الإيمان بالنظرية التي يصوغها هو [هوسرل] حول في الاستواء[*2] (la théorie de la normalité)، بما هي نظرية في ضوابط السلوك ومعايير العقلانية إذ تسلم بإمكانية اعتبار كلّ فرد فيلسوفا وفينومينولوجيا، بما أن الفينومينولوجي الأوّل يسعى إلى أن يضمّ في الصفّ نفسه، كلّ أنواع الحياة الجمعية باسم العقلانية المؤسّسة فينومينولوجيا، في مصاف الأفق الشامل لغائية عقلانية، وهو ما يجعل "فكرة الجمع" الاجتماعي مألوفة لدى هوسرل[3]، من أجل تحقيق الانعتاق الإيتيقي[4].

---

[1] Ibid.

[*] فيما يتعلّق بهذه النّظرية، يمكن اعتبار كلّ أنواع شذوذ الحياة الاجتماعية: الطفل، الشيخ، المريض، المجنون، البدائي وحتى الحيوان، بما هي حالات سوية بالقوة [بإمكان]، ولاسيما حالة البدائيين: إنهم بشر ومن الممكن فهمهم والدخول في تطابق معهم، كما يصرح هوسرل لـــ: ليفي بريل (Lévy-Brul) في رسالة مؤرخة بـــ: 11 مارس 1935، لأن ثقافتهم [البدائيين] منبسطة في الطريق المؤدّي إلى التحقق الذاتي للإنسانية، وهنا يكون هوسرل أكثر انفتاحا مما كان عليه، في رؤيته "عن البينذاتية".

[3] شومان (ك)، هوسرل ستاتزفلوزوفي، ألبير، فرايبورغ، مانشن، 1988،، نفسه، ص 198–199، في داستور: من الرياضة إلى التاريخ.

[4] أنظر: نفسه، ص 198–199، داستور (ف): من الرياضة إلى التاريخ، ص 123.

من خلال هذه التأمّلات الهوسرلية يمكن التوصل إلى أن هوسرل نفسه قد كان يسعى إلى استعادة نموذج الإغريق المتعلّق بـــ "الإنسان ذي المهام اللانهائية"[1] (L'homme aux tâche infinies)، ذلك أن فكرة الفلسفة يتمّ حملها من قبل أفراد متميّزين، حطّموا المعنى المصنّم لــ"الإنسان ذي المهام النهائية" مشكّلين بذلك "جمعا محض داخلي"، هو جمع متفلسف، بامتياز، ينشر تعاليم التنوير ويحوّل معنى الحضارة على نحو إيجابي، إنها الوظيفة الفلسفية مفهومة بما هي تأمّل حرّ، كلي ولانهائي في حركة جمعية وتجمّعية تجلياتها في المجتمع الواع والأمّة العقلانيين.

د. فلسفة التاريخ، غائية* التاريخ:

كيف يمكن التعرّف على الغائية التاريخية ؟ ومن هو المكلّف ببحث غائية التاريخ، هل هو المؤرّخ أو الفيلسوف ؟ وبصورة أخرى هل من مهام

[1] Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P32.

* إنّ المقصود بالتفسير الغائي عموما أنه "تفسير يكون فيه النظام بما هو نظام عاملا في إنتاجه، نظام مفروض من ذاته، (...) وصف لنسق وقانون هذا النسق بحيث إن حدثا يحصل في هذا النسق، لأن الظروف التي أنتجته هي الشروط المطلوبة لإنتاج هذه الغاية وللتوصل إليها" أو كما يقول تشارلز تايلور: "إن شروط ظهور حدث هو أن تتحقق حالة للأشياء بحيث تجلب الغاية موضع الطلب، أو بحيث يصبح هذا الحدث مطلبا لهذه الغاية". أنظر: ريكور (ب): الذّات عينها كآخر، ص 193.

المؤرّخ المحترف وصلاحياته أن يتقدّم بمشروع قراءة التاريخ الغربي بعامة، وخصوصا بما هو نوع من قدوم الفلسفة ؟

يمكن الإطلاق تسمية "الغائية الحلقية" على التاريخ الذي يقوم هوسرل بتأسيسه، فالتاريخ غائي لا بقدرما هو موّجه نحو سلسلة أحداث بل بقدر قدوم المعنى الترانساندانتالي، وتكمن حلقية (Circularité) التاريخ في معناه المنبسط فيه، بما أن الذات مجبَرَة على الأخذ به وتنشيطه، كما أن استئناف المعنى هو جزء من حدث تأسيسه الأصلي، وبما أن التاريخ غائي فإنّه حلقي، ذلك أن الرؤية الغائية التي تبتغي التاريخ وتنتهي به هي التي تدفع هذه الحلقية، بموجب ضرورة استئناف الماضي الثقافي الذي يعتبر ضمانا لمستقبل حاضر لاعقلاني، كلّه أزمات[1].

لقد ابتدأ هوسرل العمل على الحلقية، بما هي مهمة العقلانية، وقد وضّح برنامجها، وقضيتها، بحيث وجب عليه إعادة تفعيل الماضي المستَذكَر، فيصبح الماضي، بالنسبة للفيلسوف، مستقبله أيضا، بحيث تكون أية رغبة أخرى عدا الكشف عن الغائية المحايثة، سذاجة وعبثا ودربا من دروب اللامعقول، هذه الغائية هي التي تمكّن من تأسيس علاج الإنسانية الأوروبية، ذلك أنه طالما لهذه الإنسانية غاية محايثة فثمة ضمان مسيرة التاريخ لأجل تنوير ذاتها والوصول إلى مبتغاها فليس من حلٍّ سوى الدخول في وحدة غائية التاريخ* بما

[1] Voir : Gérard (V) : La Krisis, Husserl, ibid. P 15.

* يتّجه جيرار غرانيل إلى أن موقف هوسرل العقلاني قائم على المركزية العرقية على نحو ماكر بفكرة أوربا، بحيث يستخدم مفهوم أرسطو عن "الكائن الكامل" إلى درجة أن "الإثنوس"، باستحضار الشعب ما، هو إلا شعب كينونة "أوروبا" جغرافية و"التيلوس" الذي يمنح لباسه للتاريخ غير الطبيعي للكائن، الإنسان كتاريخ لـــ"العالم" الذي

هي ممكن الإنسان لأجل الوصول إلى فهم ذاته، فمسار التأصيل الذي يؤكّد عليه هوسرل "لا يعني بأن هناك خطيّة [تاريخية]، بل التاريخ حلقة** ودلالة الحلقة، إحالة على التكرار والإعادة"[1]، وصورة التكرار هذه تتجلى في العقلانية التي تندفع "باكتشافها المتجدّد دائما لنسبيتها القاصرة (...) لأجل انتزاع العقلانية الحقيقية"[2].

بصورة أخرى فإن غائية التاريخ تسعى وبدرجة كبرى إلى تحصيل إنسانية الإنسان من منظور عقلاني، فبفهم حركة التاريخ بما هو تاريخ الروح، يصل الوعي إلى معناه الخاص، وكما أن التأمل يعطي "الدليل القصدي" لقراءة التاريخ، يمكن القول بأن التاريخ يعطي "الدليل الزماني" لأجل معرفة العقل

بالمقارنة معه فإن كل الإنسانيات القديمة والحالية ليست سوى حاملات لقدر (...) لكن بدون هذا القرار التاريخي فإن هذا الكائن هو حيوان مسلوب من طرف اللّوغوس وليس كائنا حيا يمسك باللّوغوس، أي كائن يتميز بالقدرة على الثورة عليه، كما تطوقه وتؤسسه القوى اللاطبيعية على نحو مطلق لكائن إنساني على نحو مطلق. أنظر: جيرار غرانيل، هوسرل، مجلة مدارات فلسفية، العدد 4، المغرب.

** يرى ميرلوبونتي بأن هناك مقاربة مابين تصوّر هوسرل الغائي للتاريخ ورؤية بروست (Proust) للرواية، إذ تنغلق الدائرة لدى دراسة اللّوغوس والتّاريخ الفينومينولوجي مثلما يغلق بروست الدائرة عندما يصل إلى اللحظة التي يقرر فيها الراوي أن يكتب، وهكذا تكون نهاية الفلسفة هي قصة بدايتها، إذ تبدأ من الحاضر الأوروبي لترجع إلى الماضي الإغريقي لأجل تأسيس مستقبل ينطلق من وعي أزمة الحاضر على دعائم الماضي، تلكم هي الدائرة الفينومينولوجية. أنظر: ميرلوبونتي (م): المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم: عبد العزيز العيادي، ص 277. كما أنّه جدير بالتّذكير أن من أكبر فلاسفة الغرب "نيتشه" الذي يتصوّر العالم في حلقة دائرية وعود أبدي، هو عود على بدء حيث كون نقطة ابتدائه نفسها هي نقطة الانتهاء وهذا من خلال استعارة خاتم الخطوبة الذي يتحدّث عنه عمله "هكذا تكلّم زرادشت" إضافة إلى إشارات عن الفكرة نفسها في "العلم المرِح". : Voir : Nietzsche (F.W) Ainsi parlait Zarathoustra, et : Gai savoir, in : Œuvres, traduit de l'allemand par : Daniel Halévy et Robert Dreyfus, traduction révisée par : Jaques le rider, éditions : Robert Laffont, Paris.

[1] هيوسلــڤرمان (ج): نصيات، نفسه، ص 85، وانظر أيضا: هيدغر (م): أصل العمل الفني، نفسه.

[2] Husserl (E) : La crise des sciences, § 73, PP 302, 303.

اللانهائي، في الوعي، إذ يصارع العقل لأجل أنسنة الإنسان، وببساطة فإن إعمال الفكر هو الوجه الآخر لوحدة المهمة، وقدوم المعنى.

على خلاف "محاضرة فيينا" التي لا تحتوي سوى بعض الإشارات الخاصة بهذه المشكلة، في بدايتها فقط، فإن بعض فقرات "الأزمة" تقود، بصورة جلية إلى المعنى الغائي للتاريخ الذي يتجلّى بما هو مهمة فلسفية، فمن الواضح بأنه توقّع فلسفي يسمح بفهم التاريخ بوصفه مرحلة قدوم (Avènement) للمعنى، عبر الكشف عمّن هو المكلّف بكشف هذا المعنى نفسه، بحيث تختلف مهمة المؤرّخ عن مهمة فيلسوف الحاضر، فالأوّل وإذا كان يتناول الأحداث في "سطحيتها" بالحفاظ عليها في صيغتها المعلوماتية بأمانة علمية، فإنّ الثاني هو الذي يكرّس نفسه للحقيقة التي تخدم الوعي بالرّاهن، الحاضر الحي، التي هي رسالة الفيلسوف كما يعترف هوسرل صراحة، ومهمة التاريخ في أصالتها، "إننا نعيش كفلاسفة ينتمون لهذا الحاضر (...) ولا يمكننا التخلّي عن الإيمان بإمكانية الفلسفة بما هي مهمة، أي بإمكانية معرفة شاملة، إنها مهمة الفيلسوف الجدّي"[1] ورسالته التي أوكلها لنفسه، إنها الفلسفة لا حقل آخر، والفيلسوف هو "خادم الإنسانية" إذ تتمثّل مسؤوليته الخاصة في أنه يحمل رسالة شخصية داخلية في الآن معا بالنسبة للمسؤولية تجاه الوجود الحقيقي الذي لا يعتبر وجودا إلا بالنظر إلى غاية ما، بحيث لا يتحقق معناها إلا إذا تحقق هذا الوجود نفسه المشروط بوجود فلاسفة وليس مؤرّخين[2].

[1] Ibid. § 7, PP 23, 24.
[2] Ibid. P 23.

بهذا يسمح هوسرل أن تخوض الفلسفة مهمة بحث الذات التي هي من صلب التاريخ لأنّه [التاريخ] لم يكن جديرا بتأسيس ذاته بالأصالة من خلال تحصيل هذا الذي وحدها الفلسفة قادرة عليه، فمدى اللانهائية والشمولية ليسا في يد أحد سوى الفيلسوف بدءً من ذاته نفسها، بما أن الإرادة اللانهائية المقصودة في عمق كل الفلاسفة، تقيم في الوحدة المختبئة لداخليتهم القصدية، التي يتقوّم التّاريخ بها.

هكذا يرتبط اسم هوسرل بإعادة تأسيس تكوين غاية اللّوغوس من خلال مقصد الفلسفة الذي يسمح مخططه بتأسيس نظرية التاريخ، تلك النظرية التي لابدّ من فهمها بما هي طبقة مؤسِّسة لعقلانية العلم تسوّغ، منذئذ، استساغة المفهومين المتعارضين لــ: العالم المحيط (Umwelt) وعالم الحياة (Lebensumwelt)، بحيث يحيل مفهوم العالم المحيط إلى انفعالية ثانوية (بما هي نسق إحالة موحّد للجسد والروح) بينما يحيل مفهوم عالم الحياة إلى انفعالية أصلية وفي إطار هذه الإحالة على الانفعالية الأصلية، تكون الذّات في حضرة عالم مختلف عن العالم المدرَك، أي في مواجهة تنظيم مبنين على أنماط تحديد يمكن معرفتها فينومينولوجيا بواسطة الذوات (Sujets)، أو بالأحرى بمواجهة الكشف عن عالم يحيل إلى أنماط تجارب تفسرها الفينومينولوجيا، هكذا "يتكوّن المعنى الانفعالي في عملية الإنتاج"[1].

[1] Husserl (E) : L’origine de la géométrie, tr : Derrida (J), ibid. P 191.

يحيل مفهوم العالم المحيط إلى أفق ثقافي، في كليته، مترسّب بطبقاته التي تسمح بتفكير الذات مقارنة مع العالم المقصود، إذ ينعطي هذا العالم بمعنى قبلي في وجوده الصامت، إنه موجود هنا والآن دائما بدلالات لانهائية للأصل الثقافي، وعلى هذا فإنه لابدّ من العودة إلى البينذاتية والتاريخ، وفي إثبات تناسب ما بين الذات (Sujet) والإنسانية، بما التأكيد على أن مفهوم العالم المحيط يوافق امتياز (لامُدرَك) في ساحة الروح، والذي سيحصّل توجيه تيمة البينذاتية بما هي ضمان لكلية بنى الكوجيتو، فلو أن تيمة السذاجة توجّه نحو الكوجيتو كتيمة العقل، ولو أن الكوجيتو يوجّه نحو تيمة البينذاتية وبالتبادل، فإنّ التمتين تكونا متضايفتين مع تيمة التاريخ الذي يكتشفه التاريخ في نفسه وبواسطتها بما هي جملة من الطبقات المترسّبة للصوّر الثقافية والتي يسمح، الكوجيتو، بإعادة تنشيطها الممكنة دائما.

بهذا فإنّ التوصّل إلى أن التمعّن التاريخي الأوّل، عن طريق الارتداد، يساهم في تحقيق وضوح الوضعية الواقعية الراهنة وفي الإحاطة بها وبمحنتها ويقوم على التذكير بأن الفيلسوف هو وريث الماضي من حيث إن هدفه متعلّق بتحصيل هذا الماضي واستلهام مختلف الأفكار والمناهج لحلّ أزمات الرّاهن من خلال الولوج خلسة إلى المعنى الداخلي الذي يكشف الغائية المحايثة والخلفية القصدية، في الآن معا، "التي وحدها تشكّل وحدة التاريخ"[1] مثلما كانت تسير نحوه الفلسفات الماضية من دون وعي منها[1]، إنه التأسيس النهائي بما هو غاية (Telos) كلّ فلسفة تبتغي الوضوح التام والمطلق، بما هو غاية التاريخ أيضا وهي ما يسعى الفيلسوف لا المؤرّخ في القبض عليه، وهي "حقيقة

[1] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 15, P 84.

الاعتبار الغائي التي لا يمكن تفنيدها وإنما تتأسس من خلف التاريخ نفسه عبر بداهة رؤية نقدية شاملة، فيما وراء حقائق الفلسفة وآرائها الشائعة وهو ما لا يمكن للمؤرّخ القيام به[2].

يعتبر كتاب "الأزمة" مرحلة في التأمّل التاريخي تنفتح فيها الفلسفة على التاريخ نفسه أو بالأحرى هو الذي يقتحمها ليتّجه نحو المركز بدلا من بقائه في مناطق جهوية، ففينومينولوجيا الأزمة هي فينومينولوجيا التاريخ بامتياز وهو الفهم الذي يتقدّم به هوسرل في صورة جديدة تختلف عن التكوين الذاتي المتعلّق بتشكّل المعنى في المستويات التقوّمية الذاتية فقط، بما هي جملة من سيرورات الوعي، بحيث تعتبر عملية تحصيل الوعي بالأزمة تأكيدا لغائية العقل دربا شرعيا جديدا للمثالية الترانساندانتالية، كما أن منظورية صيرورة الفلسفة الغربية كلّها تهدف إلى تحديد الإيدوس الأوروبي ذي المهام اللانهائية وسرد مغامرات وحادثات الحافز الترانساندانتالي، المستتر في كلّ مرة، باسم الحركة التي تكشفه، وكل هذا ينفتح على الاستذكار (Rétrospection) الإجمالي بما هو رصيدًا لم يبرره، وبصورة سابقة، أي نقد للعقل التاريخي[3].

تتمثّل غاية التاريخ الفينومينولوجي في نزع طابع الثقة الغلاّب على الفلسفات عامة وهو الأمر الذي يعكس بصورة ما "نقد العقل" عموما والتاريخي، فينومينولوجيًا، خصوصا، فالقراءة الغائية للتاريخ تهتم بإثارة انتباه

---

[1] Husserl (E) : La crise des sciences, § 7, P 24.
[2] Voir : ibid. § 15, PP 84, 85.
[3] Derrida (J) : Introduction, P 8.

الإغفال الدوغمائي الذي لم يدرك معه الفلاسفة من أرسطو إلى هيغل ثم إلى برانشفيغ (Brunschvicg) من الماضي سوى الإحساس المتعب لفكرهم، بحيث كان عليهم أن يكونوا على وعي بأنّ تناول التاريخ، بما هو علم إمبريقي، لا يغير في الأمر شيئا، وأن الفينومينولوجيا وحدها هي التي تمكّنت من ربطه بماهيته، كما أنه، وفي طابعه اللامادّي، يتحمّل مختلف أنواع التنوعات المخيالية والحدوس الماهوية[1].

إنّ إنجاز هذه المهمّة يجعل من الفلسفة والعلم حركة تاريخية يستمدّ العقل معناه منها وبالتالي يعمل "مفهوم الإنسان على تأهيل مفهوم العقل تاريخيا، في الوقت الذي يجعل فيه العقل من الإنسان صاحب معنى"[2]، وبهذا يتأسّس فهم الغائية التاريخية، على الاتفاق حول ميراث وحمل هذه الغائية، لكي يكون التأمل الغائي هو العلاج الممكن لإنسانية أوروبية تتخبّط في ويلات الأزمة، أي أنه من خلال الارتكاز على الوحدة الغائية للتاريخ يصبح الإنسان جديرا بتمييز المهمة التاريخية التي بإمكانه أن يجعل منها مهمته.

يستتبع ذلك إنتاج إنسانية جديدة تتمتع بمقولات جديدة هي: مواجهة خطر التاريخ الإمبريقي، صيرورة العقل في مسيرة تحقّقه، مسؤولية الإرادة، المهمة اللانهائية والغائية المنفتحة بما هي أفق التاريخ وتصوّر جديد يقوم بالإشراف على المعنى الإنساني المستجد، بحيث يفهم الإنسان لا بما هو "أنا

[1] Voir : Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, ibid. PP 247-258.
[2] Ricœur (P) : Husserl et le sens de l’histoire, ibid. P 39.

إنسان" يؤخَذ في معناه الواقعي المستَخلَص من الحياة العالمية بدروب السرد التاريخي والاستقراء السوسيولوجي، وإنما هو إنسان المرحلة الجديدة، مرحلة ما بعد الإيبوخي وإجراء إعدام العالم[1]، الذي تصفه "محاضرة فيينا" بـــ"ذي المهام اللاّنهائية"، بحيث يؤول إلى الفلسفة مهمة "أنسنة الإنسان"، وإماطة المعنى التقني الذي كرّسته الأزمة الحديثة، أي العمل على ترسيخ تقاليد المعنى الإنساني الأصيل النابع من الصورة الأوّلية للإنسانية، بموجب أن العقل وحده ما يمكنه جعل الإنسان "سعيدًا"[2]، وهذا التحديد، للإنسانية الجديدة، مستمدّ من معالم النهوض ضد استصغار مهمة العقل، وعدم السماح له بالتوجّه نحو امتلائه، أي حرمانه من التحقيق الذاتي لإمكانياته التي هي في الأساس ميتافيزيقية ولكنّها الوحيدة التي تحقّق إمكان بلوغ الاكتمال[*] (Entéléchie) المتجلي في الإنسانية الكلية الكاملة التي "تعني الإنسانية ماهيتها أن نكون أناسا في أشكال مترابطة عبر الأجيال والعلاقات الاجتماعية، فإذا ما كان الإنسان كائنا عاقلا، فإنه لا يكون إلا إذا كانت إنسانيته كلّها عاقلة"[3]، الأمر الذي يميّزها عن مختلف الأنماط الأنثروبولوجية التي يحيا وفقا لها كلّ من الصين والهند[**] اللتان لا تحملان الفكرة المطلقة، أي تجلّي العقل لذاته في صورة

---

[1] Voir : Husserl (E) : Idées…I, §§ 33, 49, 53.

[2] Voir : Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P 38.

[*] الاكتمال أو الكمال الأوّل هو ما يتضمّن بلوغ شيء ما في غايته الداخلية الكامنة فيه، وبالتالي بلوغ امتلاءه ومن هنا يفهم هوسرل كلّ من العلم والفلسفة بما هما غاية تحملها الإنسانية الأوروبية في ذاتها تتحقق بما هي كذلك في إجراء انبثاقها وحده، في انكشاف العقل الكلّي الذي يسكن هذه الإنسانية. Husserl (E) : La crise des sciences, § 6, P21.

[3] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 6, P 21.

[**] يتساءل هوسرل عن إمكانية تمييز التشكّل الروحي لأوروبا بتمييزها عن الشعوب الشرقية على الخصوص: "أنا لا أتصوّر أوروبا جغرافيا وكأنها على الخريطة، كما لو أنه من الممكن تحديد ميدان الإنسانية التي تحيا مجتمعة في إقليم، بما هي إنسانية أوروبية. بالمعنى الروحي، من البيّن أن الدومينيين الإنجليز (Les dominions anglais)، الولايات المتحدة (Etats-Unis)...إلخ تنتمي إلى أوروبا، ولكن ليس الإيسكيمو أو الهنود ذوي المعارض المتنقلة، ولا حتى الغجر (Les tziganes) المتسكعين دائما في أوروبا. من الجلي بأن الأمر، باسم

فلسفة كلية ترتقي في معرفة بداهية قطعية مستمرة تضع معاييرها النظرية والمنهجية[1]، بل ولهما حتى "تأويلات للعالم تنشأ تاريخيا (...) فلكلّ شعب وقوم عالمه الذي يكون كل شيء منسجم فيه بالنسبة له، إما بصورة أسطوري- سحرية أو أوروبي-عقلية (..)، لكل شعب "منطقه" ومن ثمة قبليته الخاصة"[2] أي وفقا لكون هذه الشعوب تمتلك تصوّرا تاريخانيا محدودا ونسبيا، بينما الكمال والمطلق لأوروبا، فهو عودة الإنسان إلى نفسه مستجيبا إلى جوهر العقل النظري وتحقق المعقولية فيه، لذا فليس المقام التاريخي للفلسفة قراءة لتاريخ الفلسفة ولغائيته فقط وإنما هو تحويل

للتّاريخية إلى مقتضى داخلي للتفلسف هو في الآن معا تساوق بين إمكان المتافيزيقا كشرط لفهم إمكان العقل وتحصيل معنى الفلسفة بالكليّة واستكمال للتاريخ ضمن جوهر الإنسانية[3].

أوروبا، يتعلّق بوحدة حياة، نشاط، إبداع روحي، مع كلّ الأهداف، الاهتمامات، الانشغالات والمشاق، مع التشكّلات الغائية، المؤسسات والتنظيمات، وفي هذه المنظومة يتصرّف الناس الفرديون في حضن مختلف المجتمعات وفقا لمستوى مختلف، العائلات القبائل (Les tribus) الأمم، كلها متحدة داخليا بصورة روحية و، كما أسلفت، في وحدة الصورة الروحية الوحيدة". هذا ما يبيّن إلى أي مدى هي ممتدّة مركزية هوسرل، الأوروبية، بالنظر إلى كون الإيسكيمو، الهنود والغجر وغيرهم، كلهم يقدمون على إقصاء الإنسانية المفكِّرة، وهو ما يعني بأن سؤال المصير يحصل على إجابته، لدى هوسرل، انطلاقا من مبدأ العقلانية والفكر العقلاني لا مبدأ الموقع المكاني والتحديد الجغرافي.

Husserl (E) : Annexe III, ibid. P 352.

[1] Voir : Husserl (E) : Annexe III, et voir aussi : La crise des sciences, § 6, P 21.
[2] Husserl (E) : L'origine de la géométrie, in : La crise des sciences, ibid. PP 421-422.
[3] Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. P 20-21.

يرتبط خلاص أوروبا بإنجاز، تكرار وإعادة الإيبوخي بما هو تحوّل نحو تشغيل التنوّع الماهوي في فاعليته ونزوعه نحو التأمّل الذي يتحدّد بما هو منهج فتح فكرة أوروبا (Europe): وبهذا يتحصّل، بالتتابع، في زمن أوّل تحضير تمييز بين المعنى الجغرافي والمعنى الروحي لأوروبا، وفي زمن ثان تحضير الفرق بين الشرق والغرب وفي زمن ثالث انبثاق تيمة الإحساس الحي كدليل قصدي للإجراء، وفي زمن أخير انبثاق تيمة معجزة الإغريق وفتح ما هو قائم في ماهيته باسم التميز ما بين العلمي وقبل–العلمي؛ هذه اللّحظات الأربعة تجد تبريرها في الفلسفة التي تسمح بتهيأتها في حركة نقدية وتأسيسية في الآن معا: "بالانتشار تحت صورة البحث والفعل التربوي"[1] اللّذان يشكّلان أوروبا روحيًا.

الأمر الذي يعني بأنّ الصورة الروحية لأوروبا، ليست شيئا ما، وليست أحدا ما، ولا حتى عدداً من الناس بل هي فعل (Action): فعل الإظهار (Montrer)، إنه "التشكّل الروحي لأوروبا"، فعل الـــ "البيان" (C’est montrer...)، التشكيل الروحي لأوروبا ذو قوام وكثافة في فعل وحركات الإظهار، في الإيضاح، وما يتمّ إظهاره هو الفكرة الفلسفية أو أيضا الغائية المحايثة لتاريخ أوروبا، وبهذا يتّجه التاريخ نحو غاية ما، نحو مستقبل ما، وهذا المستقبل يكون بالنسبة للناس المنسجمين في التاريخ بما هو حاضرهم[2].

[1] Guirao (J.M) : Postface, ibid. PP 120-122.

[2] Husserl (E) : Annexe III, ibid.

الفكرة الفلسفية، هذه هي، التي تكون فكرة بالنسبة للجميع، هي الفلسفة نفسها: هي "الظاهرة–البدئية" (Le proto-phénomène) للثقافة، الذي ينبغي الإنصات إليها جيّدا لأنها لا تُفهم إلا بما هي معنى الإنسان الأوروبي، هي فكرة (Idée) بالمعنى الكانطي* للكلمة: إنها مهمة (Une tâche)، فكرة الفلسفة، هاهي ذي فلسفة التاريخ، التي تتحقّق أيضا بما هي تاريخ الفلسفة[1].

إنّ التّدليل على الفلسفة بما هي فكرة، يعني رأسا تحديد المعلمين المحوريين للشمولية (Totalité) واللانهائية (Infinité) وهو ما يسميه هوسرل غاية أو نهاية مقصودة متمثّلة في غاية العلم الكلي بالوجود وبما أنها تقصد اكتمال العلم بكل ما هو كائن ففكرة الفلسفة، من هذا المنظور، هي "صورة قيمية يكون محلها في اللانهائي"، ولكن كل تحقق تاريخي للفلسفة أفق يتعذّر بلوغه، وتاريخ الفكرة هو الذي يعبّر عن لانهائيتها، تقدّمها بلانهاية، إذ إن إنسان ما قبل الفلسفة وخارجها يتمتع بتاريخية (Historicité)، ولكنّها تاريخية ذات مهام نهائية، مغلقة، بلا أفق، على أساس الرؤى قصيرة المدى، التي حدّدها التراث أو التقليد[2]، الأمر الذي يجعل من الأفق مشكلا، ذلك أنه لابد من أن يحقّق تأويل الأفق صورته العلمية لأجل بلوغ قبلية العالم التاريخي

* لقد تطوّرت الفينومينولوجيا إلى فلسفة العقل الديناميكي (Une philosophie de la raison dynamique) بناء على توظيف الثنائية الكانطية: العقل والفهم، بحيث إن متابعتها في حقل فلسفة التاريخ تتم عبر ما حدّده كانط مسبقا إذ هناك تفاوت بين الفهم (L’entendement) بما هو مشروعية الظواهر القابلة للتحقّق الفعلي والعقل بما هو اقتضاء الشمولية غير القابلة للتحقق الفعلي، بالجمع بين المشروط في اللامشروط؛ وهي مطالبة، تحضر في كل الأفكار الترانساندانتالية.

[1] Voir ; Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, ibid. PP 231-241.

[2] Ricœur (P) : Husserl et le sens de l’histoire, ibid. P 32.

في شموليتها بصورة راسخة وحقيقية وهو ما لن يكون إلاّ بتحصيل "مقدرة الذات على الانعكاس، على توجيه النظر إلى الأفق وعلى النفاذ إليه وتأويله"[1]، وتأويل الأفق هذا هو الذي يسمح لتصوّر الغائية، في التوجّه نحو اللانهائي، بأن يحمل معنى قدوم المعنى (Avènement du sens)، إذ يتجلّى في صورة التطوّر باتّجاه قطب أبدي من النمطية الاجتماعية نحو فكرة الإنسان، الإنسان

الكامل، المتحرّر من تدجين الشعوب (Zoologie des peuples) لأن الأساس كامن في توقّع التوجّه القصدي لتمييز تسلسل المعنى الأرفع في تاريخ أوروبا.

كما يترادف كلّ من فلسفة التاريخ والغائية، إذ يريد هوسرل "إعطاء كل الاهتمام لفكرة الإنسانية الأوروبية بما تحقّق ذاتي للعقل الفلسفي، بتأملات من منظور فلسفة التاريخ أو أيضا بالمعنى الغائي"، ذلك أنه لأوروبا والإنسان الأوروبي "معنى غائي"، "فكرة"، وهذه "الفكرة" هي الفلسفة نفسها بما هي شمولية الأفق والمنظور اللانهائيين للعلوم إذ ترتبط بداية الجزء الأوّل من "الأزمة" بالفلسفة عبر وساطة الـــ"معنى الغائي" بحيث "يحاول هذا الجزء تأسيس الضرورة الحتمية لقلب الفلسفة إلى فينومينولوجيا ترانساندانتالية على

[1] Husserl (E) : L’origine de la géométrie, tr : Derrida (J), ibid. P 208.

درب تحصيل الوعي بالغائية التاريخية التي يتم تطبيَقها على أصول الموقف النقدي[1].

إذا كان التاريخ مجرّد التحاق ثانوي بالفلسفة فقد أصبح الآن دربا ممتازا للولوج تخوض فيه، هذه الأخيرة، بما هو أحد إشكالياتها، فبعدما لم صار، التاريخ، يُفهَم باسم الفكرة، التي تتحقق فيه، فإن حركته هي ما أصبح، بالنسبة للفيلسوف، مُلْهِمًا أصليا للتيمات الترانسااندانتالية، فوحدها أوروبا ذات "غائية محايثة" (Téléologie immanente)، ذات "معنى" (Sens)، إذ ليست مكانا جغرافيا، وإنما رابطا روحيا، وهو مقصد (Visée) "حياة فعل وإبداع، ذات طابع روحي"، والرقي الذي يتمتع به مفهوم الروح لم يعد منطويا إلى جانب الطبيعة، وإنما مُحْتَفَظًا به إلى جانب الوعي التقوّمي (La conscience constitutive) وفقا لكون رابطة الإنسان ليست مجرّد نمط سوسيولوجي وإنما "معنى غائي"[2].

لا ينفصل، إذن، بحث الغائية عن مشروع التاريخ بما هو لحظة فهم الذات بوصفها من يساهم في هذا التاريخ، إننا نأخذ في التحرّر، يقول هوسرل، من الوحدة التي تسيطر من خلال كل المواقف التاريخية للأهداف، من خلال تعارض وتضامن تحوّلاتها، بفضل نقد مستديم لا يأخذ سوى بمساق التاريخ في مجمله (...) فإننا نأخذ أخيرا في إدراك المهمة التاريخية التي يمكننا وحدنا التعرّف عليها بما هي ملكنا الشخصي، بحيث لا يكون النظر من خارج

---

[1] Voir : Ricœur (P) : Husserl et le sens de l’histoire, P 30.
[2] Ibid. P 31.

الحدث: كما لو كانت الصيرورة الزمانية، التي نصير فيها نحن أنفسنا، مجرّد سيرورة سببية خارجية، وإنما يولد النظر من الداخل، نحن (...) [الـ] كائنات في صيرورة وفقا للروح التاريخي، فوفقا لذلك فقط تكون لنا مهمة خاصة بنا[1].

وبما أن التاريخ هو تاريخ أوروبا فإن المعنى الذي تُعنى بتحقيقه هو أيضا معنى هذا التاريخ، إنه معناها، وهذا النوع من إيضاح التاريخ (...) ليس سوى تحصيلا أصليا للوعي، من قبل الفيلسوف، بالمعنى الحقيقي، لما يريده من نفسه، منحدرا من الإرادة، وبما هي إرادة أسلافه الرّوحيين[2].

فالخطوط العريضة والأساسية لفكرة الفلسفة لا تُقرَأ إلا حول التاريخ، فليس التاريخ مواربة وهمية، بناء على المهمة اللانهائية للعقل التي تتضمّن تاريخا، أي تحقيقا تقدميا، وهكذا تكون عودة التاريخ ملهما ممتازا لمعنى فو- تاريخي (Supra-historique)، كما يتأسس أفق المستقبل على اكتشاف الأصل والتأسيس البدئي بصورة نهائية بحيث يمكن معرفة الذات، وهذا استفادة من ديكارت قائد المعركة ضد الأحكام المسبقة، التي تحمل معاني الزيف والمواربة لا الأصالة وقطعية البداهة، الأمر الذي يحيل، ضرورة، إلى إلزام الالتزام بتجديد خوض هذه المعركة حتى يتم الحصول على المعنى "المطمور" (Enfuit) لأجل استحضاره ويكون، بالتالي، حاضرا، ويتم تعقّل الوحدة الغائية للتاريخ، فمسألة فهم الذات لا تتحقّق إلا إذا تحقق فهم الأجداد وسوابق الأجيال

[1] Husserl (E) : La crise des sciences, § 73, P 302.
[2] Ricœur (P), ibid. P 33.

التي يتمّ تأسيسها بما هي لحظات راهنة، إنه ما يطلق عليه تسمية "تحصيل الوعي بالذات" (Selbstbesinung) (Prise de conscience de soi)[1].

إذا كان مفهوم القطعية يأخذ دلالة منطقية فإنه مرادفه هو الاكتمال، الذي يأخذ دلالة تاريخية، إذ يكون فيه العقل قطب التاريخ الغائي اللانهائي واستحضارا لـــ "الإنسان الذي يحقق أقصى فهم للذات من جهة مسؤوليته عن وجوده الخاص" بما هو تجلّي للحقيقة القطعية وحمل الوجود إلى رتبة العقل القطعي، العقل الذي يجعل من الوجود ملكا له* من خلال حياة الإنسان الفاعلة، إن هذا العقل هو الذي يصنع إنسانيته، ومن هنا فإن القطعية هي معنى قسرية (Contrainte) المهمة الشاملة[2]، بما هي غائية علمية.

هكذا فإنّ أزمة أوروبا أزمة علمية بالدرجة الأولى ولكن يمكن حلّها إذ تصبح قابلة للفهم على بفهم خلفية "غائية التاريخ الأوروبي" عبر كشف الحجاب عنها في الصورة الفلسفية، شرط فهم أوروبا في النواة المركزية لماهيتها، ذلك أن إدراك الأزمة يتطلّب بلورة "مفهوم أوروبا بما هي الغائية التاريخية لأهداف العقل اللامتناهية" أو بالأحرى كيف ينبثق العالم الأوروبي عن أفكار العقل، يعني عن روح الفلسفة، لينكشف بأنّ الأزمة في جوهرها ما هي إلا ذلك الفشل

---

[1] Ibid. P 34.

* لاشكّ أن هذه الفكرة تصرّح بمدى ديكارتية هوسرل بما هي دعوة لأن يكون الإنسان سيد الطبيعة والأشياء باستخدام العقل، إنها لغة "مقال في المنهج" إذ يركّز ديكارت بوضوح تام على قيمة العقل وقيمة سواده للأشياء.

[2] Ibid. P 40.

للعقلانية التي اتخذت طابع الخارجية والسطحية، أي "النزعة الموضوعية والنزعة الطبيعية"[1].

[1] Voir : Husserl (E) : Annexe III, ibid. PP 382-383.

خـــــاتـــــمـــــة



"إنّه من سخرية القدر أن نلاحظ بأنّ فلسفة كانت تبحث عن تحرير الفلسفة من التأويلات والنظريات والكتب، صارت هي السبب في مولد فلسفة (...) الهرمينوطيقا. وهذه الفينومينولوجيا التي أصبحت هرمينوطيقية بقيت وفية للأشياء نفسها"

Grondin (J) : Le tournant herméneutique de la phénoménologie.

يمكن اعتبار فينومينولوجيا هوسرل ردًا عقليا وتوجّها للّلانهائي في طريق المعقول نظرا لكونه، هوسرل، وُجدَ في فترة زمانية تحتاج إلى من يستلم راية تبني مشروع أوروبا المعاصرة وتخليصها ممّا ورثته عن الحديثة منها، ولذا فإن جملة تصوّراته الفلسفية، الفينومينولوجية، تتمثّل في كونها تقف موقف المدافع الذي يخشى تفاقم الأزمة في تبنّيه لأكبر مشاريع الفكر الغربي: الفلسفتين الإغريقية والديكارتية.

يطرح بول ريكور سؤالا تقييميا عن نجاح هوسرل في تأسيس رؤية للتاريخ، فهل نجح هوسرل في تناول التاريخ بما هو موقف الأنا ؟

ويرى، بول ريكور، بأن هوسرل يعتقد بأنه قد وُفق في النقطة التي حيث أخفق فيها كل من ديكارت وهيوم، فالأوّل قد أدرك المثالية القصدية (Idéalisme intentionnel)، أي مثالية تتقوَّم كل وجود آخر – حتى الشخص الآخر – "في" الأنا، غير أن التقوّم بالنسبة لها بما هو قصدية وحدسية وفي نفس الوقت تجاوز وانفجار، فمفهوم القصدية هو الذي يسمح في نهاية المطاف بتأسيس الإنسان على التاريخ والتاريخ على الوعي بحيث إنّ ادعاءه

النهائي هو تبرير ترانساندانتالية حقيقية للتاريخ على أساس الذاتية الترانساندانتالية[1].

لقد قام هوسرل على الأقل بالإحاطة بالمشكل عموما، من خلال البحث عن إمكانيات الخلاص من أنوية (Solipsisme) ديكارت التي قام هيوم بإعادة النظر فيها، بغاية تحصيل الطابع التاريخي للثقافة وبالتالي تحصيل السلطة الحقيقية في تشكيل الإنسان.

إنّ الغائية التي يبحث فيها هوسرل لم توجد فقط منذ العصر الحديث وإنّما وجودها متحقّق منذ عصر الإغريق ولكنها كانت تبحث عمّن يكتشفها، وهوسرل نفسه هو مكتشفها، بحيث يؤكّد بأن هناك علاقة روحية فيما بينهما، وهو في هذا المجال يشترك مع هيدغر إذ يقول بأنّ الفلسفة أوروبية وواحدة لم تتغيّر منذ سقراط.

يميّز هوسرل ثلاثة مستويات من التاريخية [2](Historicité) من حيث إنها تتقوّم، في معناها العام، ماهية الوجود الإنساني بما هو وجود تراثي وثقافي، إذ تتحقّق في المستوى الأوّل الأنماط الإمبريقية للإنسانيات بما هي مجتمعات وطنية ونهائية، بينما في المستوى الثاني توجد الإنسانية الأوروبية المتعلقة بالثقافة العلمية والفلسفية، التي ترتبط بإنسانية فو–وطنية موحّدة، بينما

[1] Ricœur (P) :Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P 56.

[2] Husserl (E): La crise des sciences européennes, ibid. appendice, XXVI, P 556.

ينبغي تقوّم المستوى الثالث باسم تحوّل رفع الفلسفة إلى مقامات الفينومينولوجيا وبهذا تصبح الإنسانية واعية بتاريخيتها جديرة بتحقيق خلاصها من النزعتين، الطبيعية والموضوعية، اللتان تجسدان انحرافات العقلانية الحديثة، أصل الأزمة الأوروبية الراهنة وسببها.

هذا ما يحمل في معناه بأن التاريخ مرتبط بتعدّد التأسيس الهوسرلي لصور الثقافة، وفقا للمثاليات الثلاثة التالية: بحيث تكون التشكّلات الثقافية، على مستوى التراثية النهائية، مرتبطة بالواقع العالمي طالما كانت الذاتية هي نفسها إمبريقية تتحقّق معها أولى الصور المثلية للثقافة، بينما تتقوّم الكلية الزمانية الصورة الثانية من صور الثقافة التي تمثّل في أسمى تجلياتها في الماهيات المنطقية والرياضية، غير أنها أقل تأسيسا وتقوّما مقارنة مع الذاتية الترانساندانتالية التي هي أساس التصوّر الفينومينولوجي وما يقترحه هوسرل لتشكيل الصورة الأخيرة للعلم وبالتالي أساس العلوم كلها ومخرج الأزمة، إذ يتم فيه تأمّل الذات الإنسانية التي لا تحصّل وعيها بذاتها إلا بارتباطها بالتشكّلات الثقافية المتقوَّمة من قبل الذاتية الترانساندانتالية، وعند هذا الحدّ يمكن إدراك الذاتية الترانساندانتالية التي هي: الإنسانية الواعية بنفسها، التي تعي أبدية الحقيقة بما هي كلية زمانية وقيمة التراث في مقاماته العليا بما هي الحقيقة نفسها إذ يشترك جمع الفلاسفة والمفكرين فيها من دون اختلاف ولا تناقض واعتراض لكونها تلمّ شملهم، وهو ما يفترض ضرورة وجود اللغة بما هي وسيط يحقّق هذا الجمع ويمنح الحقيقة طابعا كليّ الزمانية والموضوعية الواقعية، إنها اللغة الترانساندانتالية، الشرط الترانساندانتالي، التي تتقوّم الموضوعية المثالية نفسها، التي تسمح بالتجسّد التاريخي للحقيقة، إذ تعتبر شرطا ضروريا للبينذاتية، وهو ما يجعل منها العنصر الأساسي للتراثية

اللانهائية للوعي في تجاوزها للروح الفردي المتناهي، وبهذا يمكن أن يكون تأمل الذات، تدبيرها وتحصيل الوعي بها من خلال عنصر اللغة فالإنسانية تحصّل وعيها بذاتها، بما هي تجمّع في اللغة[1].

اللّغة الترانساندانتالية هي أداة تواصل الجمع الفينومينولوجي، حتى يتحقّق الجمع التاريخي على أحسن صورة، فحياة العالم بما هو أفق، تفترض حياة الوعي بما هي حياة يقظة وانتباه لأفق الإنسانية المفتوح، الأمر الذي يسمح بوعي، حتى في أضيق النطاقات، كل أفراد الإنسانية إلى جانب وعي بمن ينتمون إلى الأفق الخارجي، لهذه الإنسانية، بوصفهم "آخرين" عبر علاقة "التطابق"، سواء الفعلية أو الممكنة، ما يؤدّي إلى تبادل التفاهم في أشكال جمعية وبالتالي يتمّ تكوين مجتمعات عادية مؤسّسة بما هي نواة للتاريخ الجمعي الذي تجمعه اللّغة بما هي وظيفة تمارَس في تضايف مع وعي العالم بكلية الموضوعات المعبَّر والممكن التعبير عنها في وجوده وكيفياته.

هذا ما يجعل اللغة العامة انتماء لأفق الإنسانية وتحقّق لممكن البشرية في صورته القبلية كونها جمع لغوي منفتح على اللانهائي الذي تتمثّل اللغة وحدها في أنها وسيلته التي تسمح بعطاء أفضل باستثناء غير الأسوياء والأطفال، ليكون بذلك أفق كل إنسان مرتَقَبًا في النحن الذي يشكّل جمعا قادرا على تبادل الأفكار من دون عوائق بحيث يتمكن كل شخص الحديث عن العالم المحيط لإنسانيته بما هو كائن موضوعي تتحقق فيه إمكانية تسمية الأشياء كلّها

[1] Voir : Husserl (E) : L’origine de la géométrie, tr : Derrida (J), ibid. PP 182-183.

باتفاق الجميع، ما يجعل اللغة المستعملة لغة للجميع، تعبّر عن حاجات الجميع، وهكذا يكون العالم الموضوعي، سلفا، عالما للجميع، لأنه أفق كلّ شخص، حيث يُخلَق تشابك وتداخل ما بين أفراد الإنسانية بموجب تضايف اللغة التي يعبّر بها الأفراد والعالم المعبّر عنه بها، إنها القصدية التضايفية كل من: التاريخ، الإنسانية، اللغة والعالم[1].

بهذا تعتبر محاولات هوسرل في إعادة الاعتبار للعقل الغائي الديناميكي يتضمّن مرجعية اللّغة، فلا يمكن أن تصبح الإنسانية عقلانية إلا بكونها تمتلك لغة إلى جانب امتلاكها للغاية، فمن بين معاني اللّوغوس (Logos) العقل إلى جانب اللغة (الكلمة)، ذلك أن الصورة الجديدة للإنسان الفلسفي في أساسها صورة الإنسان الميتافيزيقي التي يراها دريدا في "نهايات الإنسان" إذ يوضح بأن الفينومينولوجيا الهوسرلية تهيأت للنزعة الإنسانية التي تتمثّل في صورة الفكر الميتافيزيقي فـــ"تحت سلطة المفاهيم المؤسسة للميتافيزيقا، التي أيقظها هوسرل، ذلك أن نقد النزعة الأنثروبولوجية الإمبريقية ليس سوى إثباتا للنزعة الإنسانية الترانساندانتالية"[2].

يفترض بأن تكون الفكرة الجديرة بتعميق في الآن معا، التاريخ والذاتية فعلا قويا بما يكفي لصنع التاريخ وحميمي بما يكفي لتأسيس الإنسان داخليا وهي مهمة فلسفة الكوجيتو، الذاتية الترانساندانتالية، التي تعمل على تحقيق لقاء

---

[1] Voir : Husserl (E) : L’origine de la géométrie, tr : Derrida (J), ibid. PP 182-183.
[2] Derrida (J) : Les fins de l’homme, in : Marges de la philosophie, les éditions minuit, Coll critique, Paris, 1972.

المعنى القبلي للتاريخ في اللاّنهائي، الذي يحرّر التاريخ من معانيه البعدية والقابلة للاستقراء، إذ تتحقّق فكرة الفلسفة بما هي معنى ومهمة.

يقوم التساؤل الأساسي على إمكانية التاريخ في تحقيق فكرة الفلسفة بما هي معنى ومهمّة، بحيث يفترض هذا السؤال سؤالا آخرا، مرتبط بمدى قدرة وإمكانية هذه الفكرة بما هي مهمّة في تطوير تاريخ حقيقي، لأن التاريخ يصبح غير قابل للفهم إن لم يكن يتشكّل في وحدته القائمة على معنى واحد، كما أنه تاريخيته إن لم يتم تحقيق ذلك، فلو كانت وحدة التاريخ مدركَة بصورة قوية فإن التاريخية لا تزال تصنع الصعوبة، وهو ما يتجلّى في مرات عديدة من "مجمل تاريخ الفلسفة" المتعلّق بـــ "الأزمة II" الذي يتغاضى عن الصورة النظامية للإشكالية الفردية لكل فيلسوف إلى إشكالية وحيدة، تدعى بالمشكل "الحقيقي"، المشكل "الخفي" سواء تعلّق الأمر بديكارت، هيوم، كانط... بحيث يبقى نوعا من التّاريخ المنسي المرتبط بالإلمام بكلّ مشاهد الفيلسوف التي ليست مستعدة لهذه القراءة التي توحّد التاريخ ومن هنا فقد تناسى هوسرل الإجابة عن السؤال الذي يختص بمدى فاعليته الذاتية هو بما هو فيلسوف في تفعيل التاريخ، تأويله، وبالتالي مدى أهمية وإمكانية اعتبار الطابع الفردي للفيلسوف نفسه بما هو ضروري للتاريخ، ومهمّ بقدر أهمية عقلانية التّاريخ التي ينتمي إليها فهم الفيلسوف نفسه، وهي الفكرة التي تؤدّي إلى ضرورة الاعتراف بالذات قبل كلّ شيء، في إطار نوع من المعركة الفردية بين الفيلسوف والتّاريخ، وهو ما يجعل التاريخ متقطّعا، نظرا لوجود الكائنات الفردية في انتظامها لأنساقها الفكرية وتوجّهها نحو مهمة نهائية، ومستمرا في

الوقت نفسه، نظرا لكونه المهمة الجمعية والمشتركة اللانهائية التي تجعل مساعيها في توجّه نحو المعقول، وذلكم هو وجه المفارقة.

هذه المفارقة التي ينبني عليها التاريخ بإمكانها أن تكون بصورة مخالفة، حتى لقراءة هوسرل نفسها، فمخاطرة ردّ الفلسفات إلى فلسفة واحدة، وهو ما مارسه هوسرل في تاريخ الفلسفة، هو مخاطرة في حصر الفلسفات كلّها في تأويل فلسفة أخيرة يكون لزاما على الإنسانية استيعابها، والالتزام بها، ومن ثمّة يكون واجبا عليها التقيّد بها في توجيه حركة التاريخ نحو إشكالاتها الخاصة والمشتركة ما بين فلاسفة التاريخ في تأكيدهم على "الذات" التي "تحدث" بما هي قدوم من جهة، وعلى فردية الكائنات المنبثقة من "التأمّل الفلسفي" من جهة أخرى، الأمر الذي تهتم به كلّ من فلسفتي هيغل وليون برانشفيغ.

هذه صعوبة أكبر مما هو متوّقع، فمفارقة التاريخ الخفي هي مفارقة الحقيقة، ولو أن مفكّرا ما ربط القيم بمحاولاته الخاصة فإنّه سيكون، حتما، مدّعيّا لحقائق ليس هو نفسه معيارا لها، ولهذا فعليه انتظار معرفتها من الآخرين علّ وعسى أن يحققها التاريخ.

بالرّغم من عدم رضا هوسرل بالاشتغال على تيمات التأويلي بالمعنى الهرمينوطيقي إلا أنه قد وجد نفسه غارقا فيها، نظر لاعتقاده بأن الهرمينوطيقا، في الأوّل والأخير، نزعة تاريخانية، نسبية، ودليل ذلك مواجهته

"الصارمة" في مرحلة الفلسفة بما هي علم (1911)، وديلثاي خير نموذج على ذلك، ولكن في الوقت نفسه، لم يتمكّن هوسرل من أن يمنع نفسه من الخوض في هذه المساءل خصوصا مع تلميذه ومساعده، هيدغر، بحيث يكشف ريكور في عمله الموسوم بـــ"الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا" ضمن أثر "من النص إلى الفعل"[1]، عن المعنى الماورائي الذي تقصده جملة من المفاهيم التي طالما استخدمها هوسرل، والمتمثّلة في Deutung وAuslegung إذ تحيل مباشر في اللّغة الألمانية إلى معنى الدّلالة والمعنى[*]، فالوصول إلى الظاهرة نفسها في إطار مسيرة تاريخية، أي تكوينية، من البحث ونحو الشيء نفسه يجعل من المرور بجملة التأويلات المختلفة مسألة لا مفرّ منها، غير أنه كان يحاول تجاهلها بالرغم من أنها تفرض نفسها، وأكبر دليل على ذلك أنه يدعو إلى عدم إعطاء أية أهمية للمشاهد أو الإظلالات وهو المفهوم الذي قد يجعل الاشتغال بالمعنى، التأويل الهومينوطيقي، مسألة أكثر أصالة من المعنى الأصلي وهذا من خلال المفهوم الألماني Abschattungen، ذلك أنه ولأجل بلوغ الماهية ينبغي التعريج على المشاهد والإظلالات ومن هذا الباب فإن التأويل الهرمينوطيقي، حتى وإن كانت دلالته بعدية في مقابل القبلي الذي يبحث عنه هوسرل، إلا أنه ضروري المرور به ولا شكّ بالتالي من أنّه يؤثّر على تحصيل معنى الماهية الأصلية والظاهرة نفسها، وفي هذه الحالة تكون الأهمية كلّها لمفهوم التاريخية بالمعنى نفسه الذي أبدعه وأسسه هوسرل وأطلق عليه حدّ "الترسّب"، فالمعنى لا يخرج عن أن يتأثر بجروحات الزّمان والأيام التي تنقش رسوماتها عليه، علما أن التأويلات القصدية هذه هي التي يمكن، من خلال المرور بها، التوصّل إلى الماهية الأصلية التي هي، في حقيقة الأمر، بما هي التأويل الأكثر حميمية وأكثر محايثة للشيء، أو، بصورة أخرى، أوّل التأويلات وآخرها، فالفينومينولوجيا بما هي سؤال المعنى هي، قبل كلّ شيء،

---

[1] أنظر: ريكور (ب): من النص إلى الفعل، نفسه، ص ص 31-57.

[*] وهو ما اشتغل عليه هوسرل بصورة واضحة في بداياته الفينومينولوجية، أنظر الفصل الأوّل من هذا العمل، وبالأخصّ المبحث الثاني.

سؤال التّأويل أيضا وما التعبير عن الأشياء نفسها إلاّ معاني الأشياء وليس هي هي نفسها حتى وإن كانت اللغة المستخدمة أكثر اللغات نقاوة وصفاء، وحتى وإن كان الشيء المعطى، في حضوره المطلق، ماثل في عينيته، بلحمها وعظمها، ولكن أن يعطى هذا الشيء معناه الحميمي فإن هذا الأخير لا يوجد إلا في الشيء نفسه وتبقى اللغة أداة نسبية في تبليغ هذه الحميمية وتوصيل الوعي بهذه المحايثة.

إن تقوّم المعنى، بعد إجراء الرّد، يعني في جميع الأحوال العمل على توليده وانبثاقه، بحيث يكون الموضوع الترانساندانتالي هو ما يبدع المعنى، ولكن السؤال الذي لابدّ من طرحه في هذا المقام هو أنه في حال ما إذا كان الحدس نفسه المنبع أوّل والأخير للمعنى، وبأنّه حتى يتم التوصّل إلى هذا المنبع الأخير لابدّ من السير مسيرة تكوينية وتاريخية، فإن هذا الحدس وإن لم يكن فكرة إلهية[1] ولم يكن مخلوقا من عدم، فما منبع الحدس بما هو "انبثاق للمعنى" إن لم يكن إمكانية هرمينوطيقية ؟ تعتبر مساهمة هوسرل في الهرمينوطيقا كبيرة إلى حدّ أنه لم يقم "بردّ المعنى إلى الاتجاه القصدي للموضوع الذي ليس عليه سوى المساهمة في تكوين المعنى الذي يولد معه حيث يبقى الأنا داخلا في حوار مع معنى لم يحدث وأن تملكه مطلقا"[2] هذا الأنا الذي ليس وحده منبعا للمعنى وإنما يشاركه في ذلك، وبعد إحداث المنعطف، أو الرّد، البينذاتي، أفق أكثر رحابة في نظرا لأنه يحدث نوع من الامتداد في انبساط عالم الحياة الذي هو المنبع الأوّل للمعنى بما يحويه، أي رغبة منه في التوجّه نحو الأفق اللانهائي الذي هو في الوقت نفسه توجّه نحو الأفق الهرمينوطيقي الذي يخلّص التّاريخ نفسه من إمكانية الانفجار النهائي للأنا القصدي.

[1] Voir : Dastur (F) : In : La philosophie allemande de Kant à Heidegger, ibid. P 273.

[2] غراندان (ج): المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: مهيبل (ع)، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص 60.

إنّ الفينومينولوجيا نفسها كانت تقصد شيئا ما ولكن سرعان ما تضطرّ لإنجاز منعطف داخلي على سبيل الانتقال من الفينومينولوجيا الستاتيكية إلى التكوينية كما الانتقال من الفينومينولوجيا الإيغولوجية نحو الترانساندانتالية منها إضافة إلى مضاعفة الرّدود والإجراءات المنجزة من طرفها، وهو ما يعني أن كلّ من هذه الفينومينولوجيات نُسَخٌ ناسخة لسابقاتها مهما كانت قيمتها بالنسبة لها، ولعل الدليل، الواقعي فلسفيا وعمليا، على هذا أن الفينومينولوجيا الهوسرلية هي أم الفلسفات التأويلية بالمعنى الهرمينوطيقي، كما يعتبر هوسرل هو الأب الروحي لكلّ من: هيدغر، غادامير، ريكور ودريدا، فكلّ هؤلاء وغيرهم لا تخلوا أعمالهم من العودة إلى هوسرل وفلسفته "الصارمة"، ذلك أنه، في الوقت نفسه الذي كانت الفينومينولوجيا تريد أن تكون الفلسفة أمّا للعلوم وفقا للتصوّر الإغريقي صارت هي نفسها أمّا للفلسفات التأويلية وأفقا لها ولتجاوزها في الآن معا، فهذه الأسماء كلها متمرّسة في الفينومينولوجيا ولكن كلّ على طريقتها، إذ هناك الأنطولوجية منها والتاريخية والإبستيمولوجية والتفكيكية اللغوية، هذا إلى جانب أنّ مجمل الاشتغالات الهوسرلية نفسها كانت عبارة عن مقدّمات "من أجل"* وفقط "من أجل" لا "في" فينومينولوجيا محضة أو تراساندانتالية، وهو ما يعني بأن هذه الـــ"من أجل" تبقى مجرّد حلم قد يتحقّق وقد لا يتحقّق أو قد ينعطف نحو وجهات أخرى، وهو ما تم الاصطلاح عليه بالمنعطفات الفينومينولوجية، فما أنجزه هوسرل نفسه ليس بعمل نهائي وإنما يحتاج إلى التّكميل ولن يكون هذا التكميل، على الأرجح، إلا كذلك، ولعل أكبر أمارة على هذا التوجّه نحو التأويل الهرمينوطيقي عودة هوسرل إلى

---

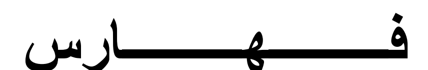
* تحضر هذه الـــ "من أجل" في الكثير من عناوين الأبحاث الفينومينولوجية إذ تحمل دلالة القصدية من جهة ولكن في الوقت نفسه تحمل دلالة التوجّه نحو حلم يأمل صاحبه أن يحقّقه وهو غير متأكّد من ذلك نظرا لصعوبة المهمة ومثاليتها في الوقت نفسه، فهذه الـــ "من أجل" هي التي تفتح النطاق والأفق أمام تمرّد العديد من معاصري هوسرل وتلامذته، الذين ترك لهم الحرية، قبل المتأخرين عنه.

مفاهيم ديلتاي وفلسفته المتعلّقة بـــ "الحياة"، إنّه المفهوم المفتاحي لفلسفة التأويل الهرمينوطيقي.

إنّ مجرّد محاولة البحث جيّدا في معنى القصدية يكشف عن أنه مشتق أصلا من التقاليد الهرمينوطيقية، رغم أنّ هوسرل لا يصرّح به، ومن بين معانيها "معنى نص معين"، "جملة ما" و"معنى يكون معطى إما بشكل مباشر داخل النص أو يستخلص من بين السطور" من باب "العودة إلى الأشياء نفسها"، فالبحث في المقاصد أجدر بأن يكون "تأصيلا للتأويل" الذي يعمل على توليد وانبجاس "الواقعي من الوعي"، فالبحث عن المعنى الكامن فيماوراء الأشياء بل وفيها هو اشتغال أصيل عن المعنى يقصد تأسيس فلسفة هرمينوطيقية بامتياز، وبهذا تكون نهاية الحلم "الفلسفة بما هي علم، علم حدّي (Sérieuse)، صارم وصارم قطعيا: لقد انتهى هذا الحلم"[1].

---

[1] Husserl (E) : Appendice XXVIII au § 73, in : La crise des sciences, ibid. P 563.


فهارس

فــــهــــرس الــــمصادر والمراجع

قائمة المصادر باللغة العربية:

1. هوسرل (إ): أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندانتالية، ترجمة: المصدّق إسماعيل، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
2. هوسرل (إ): (محاضرة فيينا) أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة، في: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندانتالية، ترجمة: المصدّق إسماعيل، في هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندانتالية، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
3. هوسرل (إ): أفكار، III، في المصدّق (إ): هوسرل وأزمة الثقافة، مجلة مدارات فلسفية، العدد1، المغرب.
4. هوسرل (إ): المحاضرة الافتتاحية في فرايبورغ (1917) (الفينومينولوجيا الخالصة)، في: عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير)، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 2003.
5. هوسرل (إ): النّص رقم 32، الغائية في تاريخ الفلسفة، في: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندانتالية، ترجمة: إسماعيل المصدّق، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
6. هوسرل (إ): فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنــقزو، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.
7. هوسرل (إ): محاضرات براغ، (السيكولوجيا وأزمة العلم الأوروبي) نص رقم 10، في: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندانتالية، في: أزمة العلوم الأوروبية والفيومينولوجيا

الترانساندانتالية، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.

المصادر باللغة الفرنسية:

1. Husserl (E) : Sur le concept de nombre, analyses psychologiques, in : Philosophie de l’arithmétique, traduction, notes, remarques et indes par : Jaques English, 2eme édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 1992.
2. Husserl (E) : Philosophie de l’arithmétique, traduction, notes, remarques et indes par : Jaques English, 2ème édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 1992.
3. Husserl (E) : Recherches logiques, (Prolégomènes à la logique pure), T1, traduit de l’allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 5eme édition, Coll :Epiméthée , P.U.F, Paris, 2002.
4. Husserl (E) : Recherches logiques I, T2, Recherche pour phénoménologie la théorie de la connaissance, traduit de l’allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 4eme édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 2005.
5. Husserl (E) : Recherches logiques II,T2, Recherche pour la théorie de la connaissance, , traduit de l’allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 4eme édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 2005.
6. Husserl (E) : Recherches logiques V,T2, Recherche pour la théorie de la connaissance, , traduit de l’allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 4eme édition, Coll Epiméthée , P.U.F, Paris, 2005.
7. Husserl (E) : Recherches logiques VI, T3, Eléments d’une élucidation phénoménologique de connaissance, traduit de l’allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 4eme édition, Coll Epiméthée , P.U.F, Paris, 2005.

8. Husserl (E) : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Traduit de l'allemand par : Henri Dussort, Préface de Gérard Granel, P.U.F. Paris, 1964.

9. Husserl (E) : L'idée de la phénoménologie, traduit de l'allemand par : Alexandre Lowit, 5ème édition, P.U.F, Paris, 1993.

10. Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, Traduction, Introduction, Postface et Index par : Natalie Depraz, Coll : Epiméthée, P.U.F, Paris, 2001.

11. Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité II, Traduction, Introduction, Postface et Index par : Natalie Depraz, Coll : Epiméthée, P.U.F, Paris, 2001.

12. Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, traduit de l'allemand et présenté par : Marc B. De Launey, 1ère édition, P.U.F, Paris, 1989.

13. Husserl (E) : Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques I (Introduction générale a la phénoménologie pur), traduction de : Paul Ricœur, Gallimard, Paris, 1950.

14. Husserl (E) : Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Traduction, Indication, Notes, Remarques et Index par Jaques Englisch, 1ère édition, Coll : Epiméthée, P.U.F, Paris, 1991.

15. Husserl (E) : Sur le renouveau (cinq article), traduit et présenté par : Laurent Joumier, J.Vrin, Paris, 2005.

16. Husserl (E) : Philosophie première I (Histoire critique des idées), Traduction : Arion L.Kelkel, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990.

17. Husserl (E) : Philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction : Arion L.Kelkel, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990.

18. Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, Traduction de : Suzanne Bachelard, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1965.

19. Husserl (E): Méditations cartésiennes (Introduction à la phénoménologie), traduit par : Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1996.

20. Husserl (E) : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par : Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.

21. Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr : Derrida L'Origine de la géométrie, 1er édition, Coll Essais philosophiques, P.U.F, Paris, 1962.

22. Husserl (E) : Annexe III, La crise de l'humanité européenne et la philosophie, in : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par : Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.

23. Husserl (E) : Expérience et jugement (Recherches en vue d'une généalogie de la logique), traduction de l'allemand: Souche-Dagues (D), 3ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 2000.

24. Husserl (E) : Briefwechsel, Husserliana Dokumente, t III, Vol 1, in : Dastur (F) : Husserl, Dés mathématiques à l'histoire.

المراجع باللغة العربية:

1. الزاهي (ف): النص والجسد والتأويل، (ب ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003.

2. العيادي (ع): مقدمة، في: ميرلوبونتي (م): المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم: عبد العزيز العيادي.

3. الفريوي (ع.ح): مارتن هايدغر (نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي)، ط1، دار الفارابي، لبنان، 2008.

4. المصدّق (إ): مقدمة المترجم ، في: هوسرل (إ): أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسانداتالية، ط1، بيروت، 2008.

6. إنــقزّو (ف): هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، (ب، ط)، دار الجنوب، (ب ب)، 2000.

7. إنــقزّو (ف): هوسرل ومعاصروه (من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم)، ط1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2006.

8. خوري (أ): مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 1984.

9. دريدا (ج): الصوت والظاهرة (مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل)، ترجمة: إنــقزّو فتحي، ط1، المركز العربي الثقافي، بيروت، 2005.

10. رافع محمد (س): الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1991.

11. ريكور (ب): الزمان والسّرد، ج3، (الزمان المروي)، ترجمة: سعيد الغانمي، مراجعة: جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، 2006.

12. ريكور (ب): الزمان والسّرد، ترجمة: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة: جورج زيناتي، ج1، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.

13. ريكور (ب): من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل)، ترجمة: برادة محمد وحسان بورقية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية،(ب، ب)، 2001.

14. ريكور (بول): الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.

15. ريكور (بول): نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003.

16. زيناتي (ج): رحلات داخل الفلسفة، دار المنتخب العربي، ط1، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1993.

17. زيناتي (ج): مقدمة المترجم: في: الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.

18. عبد السلام (ص): الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ط1، منشأة المعارف، الاسكندرية، 2000.

19. غراندان (ج): المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: مهيبل (ع)، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.

20. غادامير (هـ.ج): الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتورة، ط1، دار أويا، ليبيا، 2007.

21. مرلوبونتي (م): المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم: عبد العزيز العيادي، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.

22. مصطفى (ع): فهم الفهم (مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير)، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 2003.

23. اسماعيل حسين (ن): تقديم لـ: هوسرل (إ): تأملات ديكارتية (المدخل إلى الظاهريات)، (ب ط)، دار المعارف، مصر، 1970.

24. هيدغر (م): التقنية-الحقيقة-الوجود، ترجمة: عبد الهادي مفتاح، مراجعة: محمد سبيلا، ط1، المركز الثقافي العربي، 1995.

25. هيدغر (م): أصل العمل الفنّي، ترجمة: أبو العيد دودو، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2001.

26. هيوسلــڤرمان (ج): نصيات (بين الهرمينوطيقا والتفكيكية)، ترجمة: حسن ناظم وعلى حاكم صالح، ، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.

المراجع باللغة الفرنسية:

1. Augustin (S) : Les confessions, Traduction, préface et notes par : Joseph Trabucco, Flammarion, Paris, 1964.

2. Begout (B) : Edmund Husserl, in : Introduction à la phénoménologie, sous la direction de : Philippe Cabestan, Paris, 2003.

3. Bernet (R) : La vie du sujet, (Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie), 1ère édition, Coll : Épiméthée, P.U.F, Paris, 1994.

4. Biemiel (W) :Introduction à "la philosophie comme prise de conscience de l'humanité", Deucalion, Vérité et Liberté, 1950.

5. Chenet (F) : Le temps (temps cosmique, temps vécue), édition Armand Colin, 2000, Paris.

6. Courtine (J.F) : Heidegger et la phénoménologie, J.Vrin, Pris, 1990.

7. Dastur (F) : Dire le temps (Esquisse d'une chrono-logi phénoménologique), Encre marine, 1994.

8. Dastur (F) : Husserl, Dès mathématiques à l'histoire, 2eme édition, Coll :Philosophie, P.U.F, Paris, 1999.

9. Depraz (N) : Introduction, In : Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, Traduction, Introduction, Postface et Index par : Natalie Depraz, Coll : Epiméthée, P.U.F, Paris.

10. Depraz (N) : La conscience (Approches croisées, des classiques aux sciences cognitives) , édition : Armand Colin, Paris, 2001.

11. Derrida (J) : Marges de la philosophie, les éditions minuit, Coll critique, Paris, 1972.

12. Derrida (J) : Genèse et structure et la phénoménologie, In : L'écriture et la différence, Editions du Seuil, Coll :Tel Quel, Paris, 1967.

13. Derrida (J) : Introduction, in : Husserl (E) : L'Origine de la géométrie, Coll Essais philosophiques, 1er édition, P.U.F, Paris, 1962.

14. Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophe de Husserl, 1ère édition, Coll : Epiméthée, P.U.F, Pris, 1990.

15. Dilthey (W) : Critique de la raison historique (Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes), présentation, traduction et notes par : Sylvie Mesure, éditions du CERF, Paris, 1992.

16. Englisch (J) : Le vocabulaire de Husserl, ellipses, Coll : vocabulaire de…, Paris, 2002.

17. Frank (D) : Chair et corps : Sur la phénoménologie de Husserl, Editions de Minuit, Paris, 1981.

18. Gens (J.C) : La pensée herméneutique de Dilthey (Entre néokantisme phénoménologie), Coll : Opuscule, P.U. S, 2002.

19. Gérard (V) : La Krisis, Husserl, ellipses, Coll philo-œuvres, Paris, 1999.

20. Greisch (J): La Buisson ardent et les lumières de la raison (L'invention de la philosophie de la religion), T II, les

approches phénoménologiques et analytiques, Les éditions du CERF, Paris, 2002.

21. Guirao (J.M) : Postface, in : Husserl : La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Aubier Montagne, Paris, 1977.

22. Hegel (G.W.F) : La raison dans l'histoire, (Introduction à la philosophie de l'histoire), traduction nouvelle, introduction et notes :Kostas papaioannou, Union Générale d'éditions, Paris, 1965.

23. Hegel (G.W.F) : Leçons sur la philosophie de l'histoire, Tome1 : Introduction : système et histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par : J.Gibelin, Gallimard, Paris, 1954.

24. Heidegger (M) : Être et temps, traduit par : François Vezin, Coll : Bibliothèque de la philosophie, Gallimard, Paris, 1986.

25. Heidegger (M) : L'origine de l'œuvre d'art, in : Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, Paris, 1962.

26. Heidegger (M) : Questions I, traduit de l'allemand par : Henry corbin, Roger Munier, Alphonse de Waelhens, Walter Biemel Gérard Granel, André Préeau, Gallimard, Paris, 1968.

27. Heidegger (M) : Question IV, traduit de l'allemand par : Jean Beaufret, François Fédier, Jean Lauxerois et Claude Roëls, Gallimard, Paris, 1976.

28. Henry (M) : De la phénoménologie, T1 (Phénoménologie de la vie), Coll : Epiméthée, P.U.F, Paris, 2003.

29. Introduction à "la philosophie comme prise de conscience de l'humanité", Deucalion, Vérité et Liberté, 1950.

30. Kelkel (L) et Schérer (R) : Husserl , sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie, 1er édition, Coll : Philosophie, P.U.F, Paris, 1964.

31. Kelkel (A.L), Avant propos, In : Husserl (E) : philosophie première II, in : Husserl (E) : philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction : Arion L.Kelkel, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990.

32. La philosophie allemande de Kant à Heidegger , sous la direction de : Dominique Floscheid, Coll Premier Cycle, P.U.F, Paris.

33. Levinas (E) : En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 3eme édition corrigée, J, Vrin, Paris, 2001.

34. Lévinas (E) : Entre nous (Essais sur le penser-à-l'autre), Grasset, 1991.

35. Levinas (E) : Le temps et l'autre, , 4ème édition, P.U.F, Paris.

36. Lyotard (J.F) : La phénoménologie, 4ème édition, P.U.F, Paris, 1961.

37. Marion (J.L) : Réduction et donation, (Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie), P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris.

38. Montavont (A) : De la passivité dans la phénoménologie de Husserl, P.U.F, Coll : Epiméthée, 1ère édition, 1999, Paris.

39. Nietzsche (F.W) : Ainsi parlait Zarathoustra, et : Gai savoir, in : Œuvres, traduit de l'allemand par : Daniel Halévy et Robert Dreyfus, traduction révisée par : Jaques le rider, éditions : Robert Laffont, Paris.

40. Nietzsche (F) : Seconde considération intempestive, traduction d'Henri Albert, édition Flammarion, Paris, 1988.

41. Patocka (J) : Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire, Traduit du tchèque par Erika Abramas, Préface de Paul Ricœur, Postface par Roman Jakopson, Editions Verdier, France, 1999.

42. Renaud (B) : Introduction à la philosophie de Husserl, 1ère édition, Les éditions de la transparence, 2004.

43. Ricœur (P) : Husserl et le sens de l’histoire, In : A L’école de la phénoménologie, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1986.

44. Ricœur (P) : L’originaire et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl, In : A L’école de la phénoménologie, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1986.

45. Ricœur (P) : Temps et recit, T1, L’intrigue et le récit historique, Coll Points, Edition Seuil, Paris.

46. Ricœur (P) : Temps et récit, T1, L’intrigue et le récit historique, Coll Points, Edition Seuil, Paris, 1991.

47. Taminiaux (J) : d’une idée de la phénoménologie à l’autre, in : Lectures de l’ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger, Million, Grenoble, 1989.

المجلات:

1. الفكر العربي المعاصر ، العدد 141/140، مركز الإنماء القومي، ، بيروت، ربيع / صيف 2007.

2. فكر ونقد، العدد 4 ديسمبر/ السنة الأولى، الرباط، 1997.

3. مجلّة مدارات فلسفية، العدد 1، المغرب.

4. مجلة مدارات فلسفية، العدد 4، المغرب.

القواميس والمعاجم بالعربية والفرنسية:

1. بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.

2. Foulquier (P) : Dictionnaire de la langue philosophique, 6ème,P.U.F, Paris, 1992.

3. La philosophie de A à Z, sous la direction de : Laurence Hansen-Love, édition Hatier, Paris, 2007.

فهرس أهم المصطلحات الفينومينولوجية

فهرس أهم المصطلحات الفينومينولوجية*

عربية	فرنسية	ألمانية
(أ).		
إجراء	Opération	*Leistung*
اختلاف	Différence	*Differenz*
أخذ	Saisie	*Erfassung*
ارتداد	Récession	*Rückgang*
أزمة	Crise	*Krisis*
أساس	Fondement	*Fundament*
استباق	Anticipation	*Antizipation*

* تمّ الاعتماد في إنجاز هذا الكشّاف الاصطلاحي على الملحق الذي أنجزه كلّ من الباحثان التونسي "إنــقزّو فتحي" من كتاب كتابه "هوسرل و استئناف الميتافيزيقا" و المغربي "المصدّق إسماعيل" في ملحق لكتاب هوسرل "أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترانساندانتالية" إلى جانب بعض العناوين الأخرى كــ: "الصوت و الظاهرة" لدريدا و فكرة الفينومينولوجيا" لهوسرل اللذين ترجمهما الباحث التونسي سابق الذّكر.

German	French	Arabic
Gegenwätigung	Présentification	استحضار
Induktion	Induction	استقراء
Deduktion	Déduction	استنباط/استنتاج
Hinweis	Indication	إشارة
Echtheit	Authenticité	أصالة
Eigenheitlichkeit	Authenticité	أصالة
Ursprung	Origine	أصل
Reforme	Réforme	إصلاح
Ursprunglichkeit	Originarité	أصلية
Thesis	Thèse	أطروحة
Reaktivierung	Réactivation	إعادة–تفعيل/تنشيط
Horizont	Horizon	أفق
Fülle	Plénitude	امتلاء
Idealisierung	Idéalisation	أمثلة

Ideation	Idéation	أمثلة
Möglichkeit	Possibilité	إمكان
Potentialität	Potentialité	إمكان
Ich denke	Je pense	أنا أفكر
Ich/Ego	Je/Ego	أنا
Erzeugung	Production	إنتاج
Mensch	Homme	إنسان
Humanität	Humanisme	إنسانية
Menschenheit	Humanité	إنسانية
Ontologie/Seinslehre	Ontologie	أنطولوجيا
Passivität	Passivité	انفعالية/انفعال
Epochè	Epochè	إيبوخي/تعليق
Ethik	Ethique	إيتيقا
Klärung	Clarification	إيضاح/توضيح
Egologie	Egologie	إيغولوجيا/علم الأنا

(ب).

بادئ	Commençant	*Anfänger*
بدء	Commencement	*Anfang*
بداهة أصلية	Evidence originaire	*Urevidenz*
بداهة	Evidence	*Einsicht*
بداهة	Evidence	*Evidenz*
برهة	Moment	*Moment*
بينذاتية	Intersubjectivité	*Itersubjektivität*

(ت).

تاريخ	Histoire	*Geschichte*
تأريخ	Histoire	*Historie*
تاريخانية	Historicisme	*Historismus*
تاريخية	Historicité	*Geschichtlichkeit*

German	French	Arabic
Begründung	Fondation	تأسيس
Fundierung	Fondation	تأسيس
Rückbesinnung	Méditation-en-retour	تأمّل ارتدادي
Besinnung	Méditation	تأمّل
Meditation	Méditation	تأمّل
Iterprätation	Interprétation	تأويل
Rechtfertigung	Justification	تبرير
Motivation	Motivation	تبرير/دفع
Radikalisierung	Radicalisation	تجذير
Urerfahrung	Expérience originaire	تجربة أصلية
Erfahrung	Expérience	تجربة
Empirie	Empirie	تجريبية
Abstraktion	Abstraction	تجريد

تجلي	Apparition	*Erscheinung*
تحديد	Détermination	*Bestimmung*
تحليل	Analyse	*Analysis*
تحييد	Neutralisation	*Neutralisierung*
تراث/تقليد	Tradition	*Tradition*
ترانساندانتالي/متعالي	Transcendantale	*Transzendental*
ترانساندانتاليزم	Transcendantalisme	*Transzendentalismus*
ترسب	Sédimentation	*Sedimentierung*
تركيب/تأليف/توليف	Synthèse	*Synthesis*
تشكّل	Configuration	*Konfiguration*
تشكيل	Formation	*Bildung*
تضايف	Corrélation	*Korrelation*
تعاقب	Succession	*Sukzession*

Arabic	French	German
تعريف	Définition	*Definition*
تعميم	Généralisation	*Generalisierung*
تفسير	Explication	*Erklärung*
تفكّر	Réflexion	*Reflexion*
تفكير	Pensée	*Denken*
تفلسف	Philosopher	*Philosophieren*
تقديم	Présentation	*Darstellung*
تقوّم	Constitution	*Konstitution*
تكرار	Itération	*Iteration*
تكوين	Genèse	*Genesis*
تلقائية	Spontanéité	*Spontaneität*
تماثل/تشابه	Ressemblance	*Ähnlichkeit*
تناهي	Finitude	*Endlichkeit*
تواصل	Communication	*Kommunikation*

Thema	Thème	تيمة/مضمون

(ث).

Kultur	Culture	ثقافة

(ج).

Körper	Corps	جسد
Gemainschaft	Communauté	جمع
Region	Région	جهة
Substanz	Substance	جوهر

(ح).

Gegenwart	Présent	حاضر
Ereignis	Evènement	حدث
Faktum	Fait	حدث
Faktizität	Facticité	حدثية

Tatsächlichkeit	Factualité	حدثية
Intuition	Intuition	حدس
Empifindung	Sensation	حس
Arithmetik	Arithmétique	حساب
Sinnlichkeit	Sensibilité	حساسية
Prädikation	Prédication	حضور
Gegenwärtigkeit	Présence	حضور/مثول
Leben	Vie	حياة
Neutralität	Neutralité	حياد

(خ).

Eigenheit	Propriété	خصوصية

(د).

Innerlichkeit	Intériorité	داخلية
Exaktheit	Exactitude	دقّة

دلالة	Signification	*Bedueutung*

(ذ).

ذات	Sujet	*Subjekt*
ذاتية	Subjectivité	*Subjektivität*
ذكر	Souvenir	*Erinnerung*

(ر).

رؤية	Vision	*Anschauung*
رأي	Doxa	*Doxa*
رد	Réduction	*Reduktion*
روح الزمان/العصر	Esprit du temps	*Zeitgeist*
روح	Esprit	*Geist*
رياضة كلية	Mthesis universalis	

رياضة	Mathématique	
Mathematik		
ريبية/شكية	Doute	*Skepsis*

(ز).

زمان	Temps	*Zeit*
زمانية	Temporalité	*Zeitgeist*

(س).

سؤال ارتدادي	Question-en-retour	*Rückfrage*
سؤال	Question	*Frage*
سبب	Cause	*Ursache*
سببية	Causalité	*Kausalität*
سذاجة	Naïveté	*Naivität*
سيرورة	Processus	*Prozess*
سيكولوجيا	Psychologie	*Psychologie*

Strome	Flux	سيل

(ش).

Zwecksinn	Sens téléologique	شكّ
Allheit	Totalité	شمولية
Ding	Chose	شيء
Sache	Chose	شيء

(ص).

Geltung	Validité	صلاحية
Form	Forme	صورة
Bild	Image	صورة

(ض).

Notwendigkeit	Nécessité	ضرورة

(ط).

طبيعة	Nature	*Natur*

.(ظ)

ظاهر	Apparence	*Apparenz*
ظاهراتي	Phénoménale	*Phänomenal*
ظاهرة	Phénomène	*Phänomen*

.(ع)

عادة	Habitude /Habitus	*Habitus*
عالم الحياة	Monde de la vie	*Lebenswelt*
عالم الروح	Monde de l'esprit	*Geisteswelt*
عالم محيط	Monde environnant/ ambiant	*Umwelt*
عدد	Nombre	*Zahl*
عصر حديث	Epoque moderne	*Neuzeit*
عقلنة	Rationalisation	*Rationalisierung*
علاقة	Relation	*Beziehung*
علم كلي	Science universelle	*Universalwissenschaft*

Arabic	French	German
علم وقائعي/علم حدثي	Science factuelle	*Tatsachenwissenschaft*
علم	Epistémè	*Epistémè*
علم	Science	*Wissenschaft*
علمية	Scientificité	*Wissenschaftlichkeit*
علوم الروح	Science de l’esprit	*Geisteswissenschaften*
عمومية	Généralité	*Allgemeinheit*
عين/نفسه/ذات	Même	*Selbst*
عيني	Concret	*Konkretum*
عينية	Concrétion	*Konkretion*
عينية/هوية	Ipseité	*Selbstheit*

(غ).

Arabic	French	German
غائية	Téléologie	*Teleologie*
غاية	Telos	*Telos*
غاية/نهاية	Fin	*Zweck*

Andere	Autre/Alter ego	غير

(ف).

Individuum	Individu	فرد
Aktivität	Activité	فعالية/فاعلية
Akt	Acte	فعل
Handlung	Action	فعل
Reell	Réel	فعلي
Aktuell	Actuel	فعلي/راهني
Wirklichkeit	Effectivité	فعلية
Aktualität	Actualité	فعلية/راهنية
	Cogitaio	فكر
Erst Philosophie	Philosophie première	فلسفة أولى
	Philosophie perennis	فلسفة خالدة
Universalphilosophie	Philosophie universelle	فلسفة كلية
Kunst	Art	فن/صناعة/تقنية
Physik	Physique	فيزياء

فينومينولوجيا	Phénoménologie	
Phänomenologie		

(ق).

قبلي	A priori	*Apriorität*
قبلية	Travail	*Arbeit*
قصد	Intention	*Intention*
قصدية	Intentionnalité	
Intentionalität		
قضية	Proposition	*Satz*
قطب	Pôle	*Pol*
قطعية	Apodicticité	
Apodiktizität		
قلب/انقلاب	Conversion	*Umsetzung*
قهقرية/ارتداد	Régression	*Regress*

(ك).

كلية	Universalité	
Universalität		

كمال	Entéléchie	*Entelechie*
كوجيتو/أنا أفكّر	Cogito	
كون	Univers	*Universum*

(ل).

لاتناهي *Uniendlichkeit*	Infinité	
لامتناهي *Unendliches*	Infinit	
لوغوس	Logos	*Logos*

(م).

مادة	Matière	*Mterie*
ماهوي	Eidétique	*Eidetik*
ماهية *Essenz/Wesen*	Essence	
مباشرة *Unmittelbare*	Immédiat	
مبدأ	Principe	*Prinzip*

Motiv	Motif	مبرر/دافع
Ideal	Idéal	مثال
Idee	Idée	مثال/فكرة
Idealismus	Idéalisme	مثالية
Idealtät	Idéalité	مثالية
Abstraktum	Abstrait	مجرّد
Immanenz	Immanence	محايثة
Inhalt	Contenu	محتوى
Rein	Pur	محض/خالص
Prädikat	Prédicat	محمول
Imagination	Imagination	مخيلة
Korrelat	Corrélat	مضايف
Adäquation	Adéquation	مطابقة
Absolute	Absolue	مطلق
Erkenntnis	Connaissance	معرفة
Wissen	Savoir	معرفة/علم
Datum	Donné	معطى

Gegebenheit	Donnée	معطى
Rationalität	Rationalité	معقولية
Zweckidee	Idée téléologique	معنى غائي
Sinn	Sens	معنى
Norm	Norme	معيار
Erlebnis	Vécu	معيش
Transzendenz	Transcendance	مفارقة
Einzel	Singulier	مفرد
Begriff	Concept	مفهوم
Kategorie	Catégorie	مقولة
Raum	Espace	مكان
Raumzeit	Espace-temps	مكان–زمان
Erfüllung	Remplissement	ملء
Analogon	Analogue	مماثل
Praxis	Praxis	ممارسة
Quelle	Source	منبع

German	French	Arabic
Logik	Logique	منطق
Logische	Logique	منطقي
Methode	Méthode	منهج
Objectivierung	Objectivation	موضعة
	Cogitatum	موضوع فكر
Objekt	Objet	موضوع
	Objet/Objectité	موضوع
Denkhaltung	Attitude de pensée	موقف فكري
Einstellungsänderung	Attitude	موقف
Haltung	Attitude	موقف
Monade	Monade	موناد
Monadologie/Monadenlehre	Monadologie	مونادولوجيا
Metaphysik	Métaphysique	ميتافيزيقا

(ن).

Skeptisismus	Scepticisme	نزعة أنوية
Radikalismus	Radicalisme	نزعة جذرية
Subjectivismus	Subjectivisme	نزعة ذاتية
Naturalismus	Naturalisme	نزعة طبيعية
Rationalismus	Rationalisme	نزعة عقلانية
Objectivismus	Objectivisme	نزعة موضوعية
Relativismus	Relativisme	نزعة نسبية
Psychologismus	Psychologisme	نزعة نفسية
Realismus	Réalisme	نزعة واقعية
Positivismus	Positivisme	نزعة وضعية
System	Système	نسق
Aktivität	Activité	نشاط

Tätigkeit	Activité	نشاط
Blick	Regard	نظر
Theorie	Théorie	نظرية
Seele	Âme	نفس
Kritik	Critique	نقد
	Renaissance	نهضة *Renaissance*
Gattung	Espèce	نوع
Nosis	Noèse	نويز (فعل الفكر)
Noema	Noème	نويم (موضوع الفكر)

(هـ).

Geometrie	Géométrie	هندسة
Identität	Identité	هوية

(و).

Realität	Réalité	واقع
Real	Réal	واقعي

Sein	Être	وجود
Existenz	Existence	وجود
Einheit	Unité	وحدة
Deskription	Description	وصف
Position	Position	وضع
Klarheit	Clarté	وضوح
Selbstbewusstsein	Conscience de soi	وعي بالذّات
Bewusstsein	Conscience	وعي



فهرس الأعلام

فهرس الأعلام

(د).

(ل).

91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99،

100، 101، 102، 103، 104، 105، 106،

107، 108، 109، 110، 111، 112، 114،

115، 116، 117، 118، 119، 120، 121،

122، 123، 124، 125، 126، 127، 128،

129، 130، 131، 132، 133، 134، 135،

136، 137، 138، 139، 140، 141، 142،

143، 144، 145، 146، 147، 148، 149،

150، 151، 152، 153، 154، 155، 156،

157، 158، 159، 160، 161، 162، 163،

164، 165، 166، 167، 168، 169، 170،

171، 172، 173، 174، 175، 177، 178،

179، 180، 181، 182، 183، 184، 185،

186، 187، 188، 189، 190، 191، 192،

193، 194، 195، 196، 197، 198، 199،

201، 202، 203، 204، 205، 206، 207،

208، 209، 210، 211، 212، 213، 214،

215، 216، 217، 218، 219، 220، 221،

222، 223، 224، 225، 226، 227، 228،

231، 232، 234، 235، 236، 237، 238،

239، 240، 241،243، 246، 247، 248،

249، 250، 251، 252، 253، 254، 255،

256، 257، 258، 259، 260، 262، 263،

ياســـبـــرس (كارل): 292.

فــــهـــرس الـــموضـــوعات

فـــهــرس الـــمـــوضوعات

II. الفصل الثّاني: التّكوين والتاريخ الإيغولوجي.

III. الفصل الثالث: سؤال الزمان ومنهج الارتداد التاريخي.

IV. الفصل الرابع: مباحث الأزمة والمعنى الفينومينولوجي للتّاريخ.

فــــــهــــارس